

في الفكرين الكلامي والأصولي

عبد النور بزا



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



عبد النور بزا

- من مواليد إقليم تازة (غياثة الشرقية)، المغرب.
- حاصل على دبلوم الدراسات العليا المعمقة، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب عام 2007م.
- حاصل على شهادة السلك الثاني للمدارس العليا للأساتذة، فاس، المغرب عام 1993م.
- حاصل على الإجازة في الآداب، جامعة محمد الأول، عام 1989م.
- يعمل حالياً أستاذاً بالتعليم الثانوي، مكناس، المغرب.
- يحضر حالياً رسالة دكتوراه في موضوع «فقه المقاصد والمصالح: دراسة مقارنة بين العز بن عبد السلام والشاطبي»، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب.
- صدر له عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي كتاب «مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية» عام 2008م.
- نشرت له عدة مقالات في الفلسفة، والفقه السياسي، والفكر المقاصدي، في صحف ومجلات عربية.

نظرية التَّعليل

في الفكرين الكلامي والأصولي

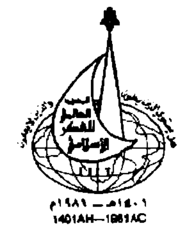
توصيف ومراجعة

نظرية التَّعليل

في الفكرين الكلامي والأصولي

توصيف ومراجعة

عبد النور بزا



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الطبعة الأولى 1432هـ/ 2011م



نظرية التَّعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة
المؤلف: عبد النور بزا

موضوع الكتاب 1 – علم الكلام 2 – أصول الفقه
3 – دراسات إسلامية 4 – المذاهب الإسلامية
5 – الفكر الإسلامي

ردمك (ISBN): 978-156564-454-0

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت - لبنان
هاتف: 009611707361 – فاكس: 009611311183
www.eiiit.org / info@eiiit.org





المحتويات

تقديم

بقلم الأستاذ الإمام الدكتور مصطفى بن حمزة(*)

لقد شكلت قضية العلاقة بين الإسلام والمنهج العقلي سؤالاً كبيراً وإشكالاً مستمراً شغل المسلمين، وانقسموا بسبب تمثله إلى ثلاثة تيارات أو محاور أساسية، انتمت إليها الفئات التي تسمَّت فيما بعد فرقاً إسلامية أو فرق المصلين.

وكان من تلك التيارات تيار حرص على استبقاء أصالة النص الشرعي، وتفرده بتكوين الحقيقة الدينية، دونما حاجة إلى جعل العقل مصدراً من مصادر المعرفة، بناء على أن الدين خطاب إلهي، سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل. وأحكامه هي فقط، تعبير عن الخطاب الإلهي المتعلق بأفعال المكلفين بنوع من أنواع التعلُّق. وأحكامه الأصلية هي خطابات إلهية مُعرِّفة بذات الله سبحانه وبباقي الغيبيات السمعية المكوِّنة لعلم العقيدة. وأحكامه الفرعية هي حقائق مستمدة من أدلتها التفصيلية المتعلقة بأفعال المكلَّفين من حيث إنهم مكلفون ـ اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً.

وعلى هذا تكون المعرفة الدينية مستقلة بمصدرها السمعي، متحركة في

(*) من شدة تواضع أستاذنا الجليل العالم العامل المحتسب مصطفى بن حمزة، أنه لا يعير هذه الألقاب كبير اهتمام؛ ولذلك فقد كتب اسمه الكريم مجردا عنهاً، ولم يُحَلِّهِ بها ابتداء. ولأنه بها جدير، وبأَجَلَّ منها حقيق عند كل من يعرفه عن قرب، أضافها تلميذه عبد النور بزا، لعلاقته العلمية الأبوية به، منذ ثلاثين سنة. حفظه الله وأمتع به، وزاده بسطة في العلم والجسم. (المؤلف).

نطاق تعاملها مع النص الشرعي، وليس للعقل بعدُ أن ينشئ أحكاماً دينية، أو أن يكون مرجعاً لها.

وفي مقابل هذا التيار ثمَّة تيار مناقض، أولى العقل سلطة تأسيس المعرفة الدينية، بل وألزم بمضمون تلك المعرفة في غيبة النص. وجعل إدراك العقل لخواص الأفعال، وما فيها من حسن أو قبح مستنَداً عقلياً لإدراجها ضمن نطاق التكاليف الشرعية. وتصور هذا التيار الوحي مؤيداً لما هدى إليه العقل. وقد جعل المعتزلة هذا التصوُّر فكرة مركزية في تفكيرهم، وأصلاً من أصول اعتقادهم، وتراجعت الماتريدية عن بعض ما قالت به المعتزلة، فتصورت المعرفة العقلية صالحة لتأسيس الحكم العقدي في ما يخصُّ الإقرار بوجود الله، نظراً لما قام على ذلك الوجود من أدلة قوية تكفي في الإلزام بتلك المعرفة.

ومن هذين التيارين المتجاذبين، انبثق منهج متوازن جعل الأولوية في استمداد الحقيقة الدينية للنص الشرعي، ومنح العقل صلاحية التعامل مع تلك النصوص من أجل فهم مضامينها، واستنباط دلالاتها، باستخدام كل آليات الفكر في استثمار النص، واستدرار المعاني منه وفق قواعد قارَّة في الاستنباط.

ومردُّ الخطأ في استمرار الحيرة، وعدم الوصول إلى بلورة فكرة متوازنة عن علاقة الإسلام بالعقل، هو ذلك الإصرار العجيب على التماس تلك العلاقة من خلال استنطاق نصوص جزئية، يشير بعضها إلى عصمة الوحي، وصلاحيته لأن يكون المرجع في التصور والسلوك، ووجود نصوص أخرى يشيد بعضها بأهمية استعمال العقل، وتكريم الله للإنسان به، مع العجز عن تصور التوافق بين النصوص.

وقد كان بالإمكان التخلص من هذا الإشكال لو تم البحث في عمق العلوم الإسلامية، وتعرُّف مساحات حضور التعقل فيها.

ولو وقع هذا الرجوع إلى الحقول المعرفية الإسلامية، لتبين أن المنهج العقلي حاضر بقوة، ولكن بتوازن في العلوم الإسلامية من خلال شواهد

متعددة، من أبرزها وأقواها دلالة، اعتماد التعليل منهجاً لتوسيع أحكام الشرع عن طريق القياس، ولإدراك غايات التشريع التي يستأنس بها في الاجتهاد، من خلال دراية مقاصد الشريعة.

والتعليل ليس عملاً مستقلاً عن النشاط العقلي، بل هو أهم تمثلاته، وهو فعل عقلي يقوم على مقولتين من المقولات العشر، هما مقولتا الفعل والانفعال.

وحين يجد الباحث في تلمُّس العلة بوصفها مظهراً لنشاط العقل، فإن لها في المعرفة الإسلامية مظانَّ كثيرة، وسياقات متعدِّدة، لكنها تجلت أقوى ما يكون التجلي في علوم معينة، اشتغلت على رصد العلل وتحريرها وإقامة الآثار عليها، ومنها: علوم الأصول، والمقاصد، وعلم الكلام، واللغة، والجدل.

فقد اهتم علم الأصول بالعلة وهو يدرس القياس ويبحث عن مسالك العلة، وعن تحقيق المناط. واهتم علم النحو بالعلل لما اعتبر الحركات آثاراً لعلة الإعمال، فلم يخلُ مصدر نحوي من الحديث عن العامل المعنوي واللفظي، وتعددت تلك العلل العوامل إلى أن صارت مائة عامل وعلة، وإن كان علماء النحو يصرحون بأن علل النحو علل ضعيفة، غير مؤثرة، وأنها تشمُّ ولا تفرك، لكنهم مع ذلك استمروا على الكتابة وفق منوالها، ابتداء من عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، الذي روى عنه سيبويه، وقيل عنه إنه أول من بعج النحو ومد القياس والعلل.

وانتهت الكتابة النحوية في القرن الرابع إلى تخصيص مؤلفات في علل النحو، فكان كتاب أبي القاسم الزجاجي (توفي 337هـ) رائد هذا التصنيف وأنموذجه، وأنجزت فيه مؤلفات عدة تتحدث عن فلسفة العلة في هذا القطاع المعرفي، أرَّخ لها مازن المبارك في كتابه عن العلة النحوية.

ولئن قال بعض المتسرعين من الوصفيين العرب إن ابن مضاء قد رفض فكرة العلة النحوية وناهضها، فإن ذلك الاستنتاج ليس إلا أثراً لقراءة غير عميقة ولا متقصِّية، لأن ابن مضاء قد أقرَّ العلل التعليمية التي هي نوع يعرف به كلام العرب، وأبطل العلل الثواني والثوالث التي هي علة للعلة، وليست علة للغة.

أما بحث علم الكلام في العلل، فقد طاف حول استشكال أن تكون العلة موجبة ومؤثرة، لأنها تصادم معنى وحدة الفعل التي تنتهي إلى أنه لا فاعل على الحقيقة إلا الله. كما كان علماء الكلام حذرين مرة أخرى من القول بالعلة التي تنتهي إلى تعطيل المشيئة الإلهية، لأن الله لا يحمله شيء على شيء، ولأنه يفعل ما يشاء.

ومن أجل التوقي من القول بالعلل المؤثرة، فقد تمسك علماء الكلام بالقول بالأسباب، لكثرة ما وقع في النص الشرعي من ربط المسببات بأسبابها، فقالوا: تجري الأمور لأسباب بلا علل.

واختيار الأسباب مراعىً فيه عدم تأثيرها، بناء على أن السبب ليس إلا قرينة، لأن الحكم يقع عنده لا به.

وإذا كان بعض مفكري الإسلام من أمثال ابن رشد يأخذ على المتكلمين تخوفهم من إثبات العلة على اعتبار أن المقصود بها ليس هو العلة الطبيعية (الفيزيائية أو الكيميائية)، فإنه ينبغي أن لا يغيب عن الذهن أن الفكر الإسلامي كان قد تلقى مفهوم العلة عن الفكر الأرسطي، الذي عرض للعلل في التحاليل الثنائية، فقسمها إلى أربعة أقسام هي: العلل المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية. وقد تداول المسلمون هذا التصنيف واقتنعوا به، حتى أصبح مستقراً في الذهنية الإسلامية. وهو الذي يتبادر إلى الذهن حينما يتحدثون عن العلة. فكان من العسير إعطاء العلة معنىً غير ما استقر في الأذهان.

إن خلاصة الحديث عن العلة بعد تتبعها في مواقعها المعرفية المتعددة، تؤشر مبدئياً إلى اعتماد المفكر المسلم المنهج العقلي في التحليل والاستنتاج، وهو منهج لا يتجاوز فيه العقل حدوده، ولا يحل فيه محل النص، ويقرُّ بأن النص هو أصل المعرفة الدينية، ومصدر استقائها واستمدادها.

إن دراسة تفاريع العلة وامتداداتها في حقول معرفية كثيرة، تفيد أن التعليل ليس قضية واحدة، وإنما هو جملة قضايا بعنوان مشترك لفظي، ما دام للتعليل مدلولات متباينة بحسب تباين موضوعات العلوم ومناهجها؛ إذ ليس

للتعليل النحوي ذات الأهمية والدلالة التي للتعليل في المجال العقدي، أو في المجال الأصولي في باب القياس، أو الدرس المقاصدي الأشمل.

لذا كانت مقاربة هذا الموضوع في تجلياته المتعددة عملاً علمياً شاقاً، لأنه يتطلب تمرساً طويلاً وتعاملاً واعياً مع المكتبة الإسلامية، كما يتطلب فهماً جيداً لدلالات المصطلحات في ألوان معرفية متعددة.

ولهذا السبب أصبحت كثير من الكتابات تتفادى مثل هذه البحوث الشاقة الدقيقة، وتكتفي بما لا يستدعي أكثر من معرفة لا تغوص في عمق الثقافة الإسلامية ولا تُلجئ إلى النظر في مصادرها القديمة.

وظني أن الباحث عبد النور بزا قد اقتحم الموضوع بقوة فكرية متميزة، وبوضوح في الرؤية، وبقدرة على التعامل مع المصدر الإسلامي، فجال في الحديث عن التعليل وتتبَّعه، فاستخلص لنفسه موقفاً فكرياً أراد أن يضعه في مكانه من المكتبة الإسلامية، فكان هذا البحث الممتع والعميق، الذي لا بد أن يشكل ضميمة إلى كل ما كتب عن التعليل، وبخاصَّة في جانبه الكلامي الأصولي الدقيق.

والله المسؤول أن يوالي التوفيق والتسديد لكاتبه، حتى يُخرج أعمالاً أخرى تعين القارئ على فهم جزء من تراثنا العلمي الضخم.

مقدمة

ثلاث نظريات كبرى شغلت العقل الإسلامي واستأثرت باهتمام أقطابه من مختلف المدارس؛ وهي: «نظرية التعليل» و«نظرية التأويل» و«نظرية التنـزيل».

وقد استفرغت ما وسعني من الجهد في استقراء أولى هذه النظريات في الفكرين الكلامي[1] والأصولي[2]، وتوصيفها ومراجعتها، ونقد ما اقتضاه الواجب العلمي من مسائلها؛ انطلاقاً من مصادرها المعتمدة لدى كل مدرسة؛ اللهم إلا ما كان فيه مزيد توضيح لفكرة ما، فقلما آخذه عن المخالف. ولم أتردَّد في أن أتفق أو أختلف مع هذه المدرسة أو تلك؛ في هذه النقطة أو تلك، دونما انتصار لأي منها بغير موجب علمي، مع احترام الجميع وتقدير اجتهاداتهم ونبل مقاصدهم في فقه قضايا الشريعة، وتأويلها بما يحقق مقصد الإفهام فيها، كل حسب ما وفقه الله له من اجتهاد، أصاب أو أخطأ.

لقد خصَّ العقلُ الإسلامي «نظرية التعليل» بالتأليف من قديم، ولَمَّا

---

(1) الفكر الكلامي نسبة إلى علم الكلام. وهو علم الحِجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. قال ابن خلدون: «علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية». انظر:

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء: خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، ط1، 2005م، ج3، ص23.

(2) الفكر الأصولي نسبة إلى علم الأصول. وهو علم الاستنباط الفقهي من الأدلة الشرعية. قال ابن الحاجب: «أما حده لقباً؛ فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية». انظر:

- ابن الحاجب، عثمان بن عمر. **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**، تحقيق: نذير حمادو، الجزائر: دار ابن حزم، 1427هـ/ 2006م، ج1، ص201.

يتوقف إلى اليوم؛ فقد كانت وما زالت تشكل الخلفية العقدية لنظرية المقاصد؛ ولولاها ما كان هناك شيء اسمه المقاصد؛ فكل من قال بـ«التعليل» الأصولي؛ قال بـ«المقاصد»؛ كما هو رأي جمهور الأصوليين. ومن رفضه رفضها، كما هو موقف الظاهرية.

وهذا التلازم العضوي بين «التعليل» و«المقاصد»، ظل حاضراً بقوة في أدبيات الفقه المقاصدي منذ انطلاقته العلمية مع الجويني والغزالي، مروراً بالرازي والآمدي والعز بن عبد السلام والقرافي وابن تيمية وابن القيم، ووصولاً إلى الشاطبي، الذي ضمَّن «كتاب المقاصد» من «الموافقات» افتتاحية كلامية حسم فيها العلاقة بين «قضية التعليل» و«قضية المقاصد»، أو ما عبر عنه بـ«رعاية مصالح العباد»، واعتبرها مسلَّمة لا نزاع فيها ولا استغناء عنها لتشييد صرح المقاصد[3].

وقد استمر تأكيد العلاقة المتميزة بين «التعليل» و«المقاصد» بجهود رواد الفكر المقاصدي الحديث من أمثال رشيد رضا (توفي1354هـ) والطاهر بن عاشور (توفي1393هـ) وعلال الفاسي (توفي1394هـ)، وجُلُّ من أتى بعدهم إلى الآن، فأصبح من المقرر بين جمهور المهتمين بالبحث المقاصدي اليوم أن «التعليل أساس نظرية المقاصد»[4].

---

(3) الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الجيزة - مصر: دار ابن عفان، 1417هـ/ 1997م، ج2، ص9.

(4) الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، الرباط: دار الأمان، 1411هـ/ 1991م، ص217. قال حمادي العبيدي: «قضية تعليل الأحكام هي التي كانت سبباً في نشأة علم المقاصد». انظر:

- العبيدي، حمادي. **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، بيروت: دار قتيبة، 1412هـ/ 1992م، ص124، 125. وقال يوسف أحمد البدوي: «مسألة التعليل هي لبُّ علم المقاصد وركنه الركين». انظر:
- البدوي، يوسف أحمد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، الأردن: دار النفائس، 1421هـ/ 2000م، ص139. وقال طه جابر العلواني: «إن المنحى التعليلي يعد المنطلق الأساس للفكر المقاصدي». انظر:
- العلواني، طه جابر. «منطلقات أساسية لبناء الفكر المقاصدي»، **مجلة المنطلق الجديد**، ع1، 2000م، ص43.

لكن الملاحظ -في حدود اطّلاعي- أن أغلب الأعمال التي تناولت «نظرية التعليل» بقيت محكومة بهذه النظرة المذهبية أو تلك، ولم تخرج في عمومها عن عرض وجهة نظر إمام، أو مذهب مخصوص، أو مدارس كلامية وأصولية محددة، كما في كتاب «تعليل الأحكام» لمحمد مصطفى شلبي. ولم تميز فيها بين ما هو كلامي وما هو أصولي عند كل مدرسة، مما أفقدها شمولية الرؤية وسعة النظر في التعامل مع جميع الآراء -مهما اختلفت- على قاعدة: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب». وهو ما آمل أن يتخطاه هذا العمل.

وقد قسمت هذا الكتاب إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة. أجبت في التمهيد عن السؤالين: ما علاقة علم الأصول بعلم الكلام؟ وما هي تجليات التأثير الكلامي على الفكر الأصولي؟ وخصصت الفصل الأول لتعريف التعبد والتعليل، وأقسامهما. وتناولت في الفصل الثاني نظرية التعليل في الفكر الكلامي. ورصدت في الفصل الثالث نظرية التعليل في الفكر الأصولي.

والقصد العام من هذا العمل، أن يسهم في مقاربة «نظرية التعليل» من وجهات نظر كلامية وأصولية متنوعة، ليتزوّد القارئ منها بفكرة وافية، تمكّنه من أن يتعرف عليها بسهولة، ويقارن بينها عن قرب، في كلّيتها وبشكل شمولي؛ قوامه النظر العلمي المفعم بآداب الحوار، والانفتاح على الرأي المخالف، والتحلّي بروح الإنصاف، والتحرُّر من التعصب المذهبي، والبحث عن المشترك المعرفي، في أفق ما يجمع ولا يفرق بين أبناء الأمة الواحدة: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: 52].

وأما الخاتمة: فقد جمعت فيها ما تيسر من خلاصات هذا العمل وفوائده. وقد سميته: «نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي: توصيف ومراجعة» راجياً أن يكون موافقا لقصد الشارع، نافعاً لمن قرأه وانتقده، وأهدى إلي عيوبه؛ حتى أتركها أو أصححها، أو أكمل نواقصها وأوضح ما أشكل منها. وجزى الله خير الجزاء كل من ساعد في إخراجه إلى القراء، وإنما الأعمال بالمقاصد، والله المستعان.

تمهيـــد

من المعلوم أن «نظرية التعليل» من القواسم المشتركة بين علمي الكلام والأصول، وهو ما يستدعي البدء بالتساؤل عن علاقة علم الأصول بعلم الكلام، وتجليات التأثير الكلامي في الفكر الأصولي. فما علاقة علم الأصول بعلم الكلام أولا؟

إذا بحثنا في الجذور المعرفية لـ«نظرية التعليل»، وجدنا نشأتها الأولى في أدبيات علم الكلام، ومنها انتقلت إلى أدبيات علم الأصول، وبذلك أصبحت ذات بعدين؛ بعد كلامي عقدي، وبعد أصولي منهجي؛ إذ جُلُّ من تكلم في التعليل من علماء الأصول، تكلم فيه بحسب خلفيته الكلامية/العقدية، فكان ذلك من أسباب تأثير علم الكلام في علم الأصول، وهو ما يقتضي بيان علاقة كل منهما بالآخر.

لقد بدأ تجريد الكلام في علم الأصول مع واضعه؛ الشافعي[1]

---

(1) سَبْقُ الشافعي إلى التأليف الأصولي هو مما اتفق عليه أهل العلم؛ كما قال محمد كاظم الخراساني (توفي1329هـ): «أول من ألَّف في الأصول كتاباً مستقلاً متكاملاً هو الشافعي في الرسالة، كما قاله السبكي، وكما هو المتفق عليه بين العلماء». انظر:

- الخراساني، محمد كاظم. **كفاية الأصول**، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1417هـ، ص9. وقد علل جعفر السبحاني عدم اهتمام الشيعة بعلم الأصول مبكراً، بقوله: «وأما الشيعة؛ فحيث إنهم لم يفتقدوا سنة الرسول بعد وفاته، لوجود باب علم النبي ﷺ، علي ؏، والأئمة المعصومين بين ظهرانيهم. فلم تكن هناك أية حاجة للعمل بتلك المقاييس. وبالتالي لم يكن هناك أي دافع للاتجاه نحو أصول الفقه». انظر:
- السبحاني، جعفر. **أضواء على عقائد الشيعة الإمامية وتاريخهم**، قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1421هـ، ص278.

(توفي204هـ) في «الرسالة»، كما قال ابن تيمية: «الشافعي هو أول من جرَّد الكلام في أصول الفقه»[2]. بعيداً عن أي تأثير خارجي، فلم يمتزج بشيء من علم الكلام ولا بغيره من مصطلحات المنطق بصفة عامة، ولم يخرج في تأصيل مباحثه ونظم قوانينه عن فقه الشريعة ودلالات لغة العرب، على الرغم من معرفة الإمام بالمنطق ومصطلحاته[3]، وهو ما يقطع بأن «أصول الفقه علم إسلامي محض»[4].

ونظراً لما أصبح لـ«رسالة الشافعي» من تفوّق منهجي في النظر إلى النصوص الشرعية، وكيفية التعامل معها، أصبحت مادة لأهل العلم في البحث والتأصيل والتفصيل، حتى إذا انتصف القرن الرابع الهجري، شهدت الساحة الإسلامية ميلاد حركة فكرية كلامية، بدأت معها عملية المزج بين علم الأصول وعلم الكلام، كما في أعمال الباقلاني (توفي403هـ) من علماء الأشاعرة، وأعمال القاضي عبد الجبار (توفي415هـ) من علماء الاعتزال على سبيل المثال. وهو ما أشار إليه الزركشي بقوله: «وجاء من بَعْدَهُ [يقصد الشافعي] فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا حتى جاء القاضيان: قاضي السنة؛ أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة؛ عبد الجبار، فوسَّعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيَّنا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرَّروا وقرَّروا وصوَّروا»[5].

وما أن انتهى القرن الرابع الهجري، حتى أصبح التداخل بين العلمين سمة مميزة لمباحثهما وموضوعاتهما ومناهجهما «واصطبغت جلُّ مباحث علم الأصول بصبغة الكلام، حتى إنَّ اللغة الفصيحة البليغة السلسة التي أودعها

---

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت، ج7، ص88.

(3) القنوجي، صديق بن حسن. **أبجد العلوم «الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم»**، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978م، ج2، ص541.

(4) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج2، ص86.

(5) الزركشي، محمد بن عبد الله. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2000م، ج1، ص3.

الشافعي قواعده أمست منذ ذلك الحين ذات سمة كلامية وعرة المصطلحات، جافة المضامين والمحتويات»[6]. وإذا وضحت علاقة علم الأصول بعلم الكلام؛ فما هي تجليات التأثير الكلامي على الفكر الأصولي؟

يمكن حصر تجليات التأثير الكلامي على الفكر الأصولي في ست جهات أساسية؛ وهي كما يلي باختصار:

1. **الاعتقاد بكلّية علم الكلام، وجزئِّية غيره من العلوم**، وذلك بوصفه «المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام. فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة؛ إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات»[7].

وبناء على هذا الاعتقاد، لم يعد علم الكلام محض «علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد، على قانون الإسلام»[8]. بل أصبح هو العِلْمُ الْمِقْيَاسُ، الحاكم الْمُتَحَكِّمُ في باقي العلوم بجميع فروعها، كما قال الجاحظ: «علم الكلام هو العيار على كل صناعة، والزمام على كل عبارة، والقسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء ورجحانه، والراووق الذي به يعرف صفاء كل شيء وكدره»[9].

2. **الاستمداد المرجعي**؛ وذلك بحكم أن «أصول الفقه مستمدة من الكلام والعربية والفقه»[10]. ولأن «أصول الفقه هي أدلته، وهي الأدلة السمعية من نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى،

---

(6) سانو، قطب مصطفى. «المتكلمون وأصول الفقه قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام». **مجلة إسلامية المعرفة**، سنة3، ع9، 1418هـ/ 1997م، ص47-48.

(7) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1993م، ج1، ص7.

(8) الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ، ص237.

(9) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن. **أسرار البلاغة**، تصحيح: محمد عبده، القاهرة: طبعة المنار، د.ت.، ص75.

(10) الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **البرهان**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1399هـ، ج1، ص77.

ومن هذه الجهة تستمد أصول الفقه من الكلام»[11].

3. **اشتراك علمي الكلام والأصول في القضايا المبحوثة**؛ «فأصول الفقه فيه جزء كبير من أصول الدين؛ كالحسن والقبح، وصدق النبوة، وعصمة الأنبياء عليهم السلام . . . وغير ذلك مما ليس له به صلة مباشرة»[12]. كمباحث الحد والرسم، والبرهان والحجة، والعلة والحاكم والحكم، والتكليف بما لا يطاق، ورعاية الصلاح والأصلح، والكلام النفسي، وتكليف المعدوم، وغيرها من المباحث الكلامية التي انتقلت إلى علم الأصول، كما هو معلوم للناظر فيه.

4. **غلبة صناعة الكلام على المتكلمين من الأصوليين**؛ وهو ما حدا بهم إلى مجاوزة علم الأصول وخلطه بالكلام، كما قال الغزالي: «وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين، لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول»[13].

5. **شيوع خاصية الموسوعية العلمية**؛ وهذه الخاصية أفضت بعلماء مختلف المدارس إلى الجمع بين علمي الكلام والأصول، وأسهمت في تداخلهما، لأن جُلّ الأصوليين كانوا متكلمين، سواء أكانوا معتزلة أم أشاعرة أم غيرهم. ولم يكن من السهل يومئذ تخلص العلماء من منطلقاتهم العقدية، خاصة وأن التدافع بينهم كان مستحكماً، فكان مما لا بُدَّ منه من تأثير الموقف العقدي في التصنيف العلمي النظري، وهو ما أشار إليه علاء الدين الحنفي في «ميزان الأصول» بقوله: «إن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام. . . وكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنِّف الكتاب»[14].

---

(11) المرجع السابق، ج1، ص78-79.

(12) القرافي، أحمد بن إدريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ/ 2000م، ج1، ص161.

(13) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج1، ص9.

(14) السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: عبد

6. تفشي ظاهرة التقليد في التأليف الأصولي؛ بحيث أصبح كل ما تحدث فيه السابق، تابعه فيه اللاحق دون مراجعة نقدية. ومن نظر في أدبيات علماء الأصول تبينت له صحة هذه الدعوى. وهذا ما أشار إليه الإسنوي (توفي772هـ) إذ قال: «واعلم أن المصنف -رحمه الله- أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الأرموي. والحاصل أَخَذَهُ مُصنِّفُه من المحصول للإمام فخر الدين. والمحصول؛ استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً؛ أحدهما؛ المستصفى لحجة الإسلام الغزالي، والثاني؛ المعتمد لأبي الحسين البصري، حتى رأيته ينقل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها، وسببه -على ما قيل- أنه كان يحفظهما»[15].

وليس العيب في الاستفادة من الآخرين، وإنما في النسخ المتطابق والتبعية المفرطة من غير إضافة ولا تحرير. وهذا من أقوى الأسباب التي كرَّست الخلط بين علمي الكلام والأصول.

وهذا التداخل الواضح بين العلمين، لم يغب عن العقل الأصولي؛ فقد تفطَّن له ثلة من العلماء، فرغب بعضهم في التخلص منه، كما قال السجستاني: «فرغبت في جمع جمل من الفصول تقع بها الهداية والكفاية لطلبة الأصول، وطرحت منها الحواشي والفضول»[16].

وأحب بعضهم تجريد علم الأصول مما ليس منه، كما هو المستفاد من قول أبي الحسين البصري: «فأحببت أن أؤلِّف كتاباً مرتبة أبوابه غير مكررة،

الملك السعدي، بغداد: مطبعة الخلود، 1987م، ج1، ص1. ورد هذا النص في «كشف الظنون وأبجد العلوم» بهذه الصيغة: «اعلم أن أصول الفقه فرع لعلم أصول الدين، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب». انظر:

- القسطنطيني، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1992م، ج1، ص110.
- القنوجي. **أبجد العلوم**، مرجع سابق، ج2، ص71.

(15) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. **نهاية السؤل شرح منهاج الوصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م، ج1، ص7، 8.

(16) السجستاني، منصور بن إسحاق. **الغنية في الأصول**، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400هـ، ص23.

وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام؛ إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه بهذا العلم»[17].

ونبه بعضهم إلى أنه لا معنى لشحن علم الأصول بما لا فائدة فيه من قضايا الكلام وغيره، كما قال الشاطبي: «كل مسألة موسومة في أصول الفقه، لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية... كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة؛ هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعَبِّداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل... وكالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير... وكمسألة تكليف الكفار بالفروع... وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه»[18]. وهو ما انتهى إليه السمعاني أيضاً في كتابه: «قواطع الأدلة»[19].

وعلى الرغم من كل المحاولات التي توخت تجريد الأدبيات الأصولية من المباحث الكلامية، فإنها لم تستطع التحرر منها كلياً، فما زال كثير من تلك المباحث يتردد في هذا الكتاب الأصولي أو ذاك. وهو ما يؤكد صحة الدعوة إلى تجديد علم الأصول وتنقيحه وتحريره مما ليس منه أكثر من أي وقت مضى[20].

---

(17) البصري، أبو الحسين محمد بن علي. **المعتمد في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م، ج1، ص3.

(18) الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص39-41.

(19) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م، ج1، ص5-6.

(20) لمزيد من التوضيح في هذه النقطة يراجع مقال:

- سانو، قطب مصطفى. «المتكلمون وأصول الفقه قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام»، **مجلة إسلامية المعرفة**، سنة3، ع9، 1418هـ/ 1997م، ص47.

الفصل الأول

التعبُّـد والتَّعليـل

التعبُّد وأقسامه

أولاً: تعريف التعبُّد

أ - في اللغة:

التعبد في اللغة؛ هو التَّزَهُّد، والتنسُّك، والتَّأَلُّه، والتَّحَنُّث، والتَّرَهُّب[1].

ب - في الاصطلاح:

وأما التعبد في الاصطلاح، فهو«ما لا يعقل معناه على الخصوص»[2].
أي؛ ما لا يقبل التعليل من الأحكام، ولا يمكن للعقل أن يدرك علته الخاصة على وجه التحديد، ولا يجري فيه القياس.

ثانياً: أقسام التعبُّد

ينقسم التعبّد إلى نوعين؛ هما: التعبد الخاص والتعبد العام.

---

(1) الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1415هـ/ 1995م، مادة: (ر هـ ب)، و(ز هـ د)، و(ع ب د)، 1415 ج1، ص109-116-172. وانظر أيضاً:
- ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د.ت، مادة: (ر هـ ب)، ج1، ص437.

(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص539.

أ - التعبد الخاص:

فأما التعبد الخاص، فهو «الراجع إلى عدم معقولية المعنى بحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وهو الذي قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدَّه لا يُتعدَّى»[3]. ويشمل جميع الشعائر التعبدية الخالصة، وما في معناها من المقدَّرات الشرعية التي لا تقبل الزيادة فيها ولا النقصان منها. وهذا هو التعبد المحض الذي لا يفهم منه مقصد الشارع على وجه التفصيل، وعِلَّته الجوهرية هي «الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه»[4]، على نحو ما يريد من الانقياد والخضوع والتعظيم كيفاً ومحتوىً «وهذا المقدار لا يعطي علّة خاصة يُفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك لم يَحُد لنا أمر مخصوص، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حَدّ وما لم يُحَدّ، ولكان المخالف لما حد غير ملوم إذا كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلاً، وليس كذلك باتفاق، فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبُّد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً»[5]. ومعنى هذا باختصار؛ أن نعبد الله بما يريد على نحو ما يريد، لا بما نريد وكيفما نريد، وهذا هو التعبد بمعناه الخاص الراجع إلى مجرد ما حده الشارع[6].

ب - التعبد العام:

وأما التعبد العام فهو التحقق بمقام العبودية لله تعالى في كل شيء؛ اعتقاداً وتقرباً وسلوكاً وعلاقات ومعاملات اجتماعية خاصة أو عامة، بحيث تصطبغ حياة الإنسان كلها -ما ظهر منها وما بطن- بصبغة العبودية لله تعالى فتكون محكومة في كل كبيرة وصغيرة بقانون الشرع، كما قال الشاطبي: «كل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة»[7].

---

(3) المرجع السابق، ج2، ص539.
(4) المرجع السابق، ج2، ص514.
(5) المرجع السابق، ج2، ص514.
(6) المرجع السابق، ج2، ص519.
(7) المرجع السابق، ج1، ص310-311.

ومتى سار الإنسان على هذا النهج في جميع ما يصدر عنه من معتقدات إيمانية، وشعائر تعبدية، وقيم أخلاقية، ومعارف فكرية، وموازين تربوية، ومعاملات اجتماعية، وأنشطة اقتصادية، وممارسات سياسية، وعلاقات إنسانية، وتصورات كلّية عن الكون والحياة والأحياء، وما فيها من نظام وروعة تناسق وجمال وغير ذلك، كان عبداً لله حقاً. ومتى تَمثَّلَ المكلف ما سلف ذكره من صور التعبُّد في حياته الخاصة والعامة، تحقق المقصد الأعظم الذي خُلِقَ له على وجهه الأكمل؛ وهو أن يكون عبدا لله طوعاً كما هو عبد لله كرهاً، كما قال أبو إسحاق: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً»[8] وذلك هو منتهى الاستسلام الكلّي لله رب العالمين؛ المشار إليه في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عِمرَان: 83].

والتعبد بهذا المفهوم هو الذي خلق الله لأجله الخلق، فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذّاريَات: 56]. وبعث به جميع رسله فقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25] وأمر به عباده فقال: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البَيّنَة: 5] «إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفاصيلها على العموم، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التعبد لله»[9] المستفاد من قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعَام: 162-163].

وبهذا يظهر أن أعمال العبادات والعادات في منطق الشريعة مزيج لا فرق بينها في قصد التعبد بها لله تعالى متى خلصت النيَّة فيها. فما كان من قبيل العبادات المحضة «كالصلاة والحج وغيرهما فلا إشكال فيه. وأما العاديَّات

(8) المرجع السابق، ج2، ص289، 293، 328. وانظر: ج5، ص77، 585.
(9) المرجع السابق، ج2، ص290.

فلا تكون تعبُديات إلا بالنِّيات»[10] بمعنى أن النية في الامتثال هي التي تصيِّر الأعمال العاديّة عبادة، «كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم، أو أقرض بقصد دنيوي، وكذلك البيع والشراء، والأكل والشرب والنكاح والطلاق. ومن هنا كان السلف -رضي الله عنهم- يثابرون على إحضار النيَّات في الأعمال، ويتوقَّفون عن جملة منها حتى تحضرهم»[11]. ويزداد الأمر وضوحاً إذا عرفنا أن جميع الأعمال الدنيوية التي يباشرها المدرسون والأطباء، والمهندسون، والحكام، والقضاة، والجنود، ورجال الأمن، والتجار، والصناع، والفلاحون، وغيرهم من الموظفين والحرفيين وذوي المهن الحرة، متى قصد فاعلوها بأعمالهم خدمة المصالح الضرورية العامة تقرباً بها إلى الله، نالوا بها أرقى مقامات التعبُّد لله تعالى «لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبُّد. . . فإذا اعْتُبِرَ صار أمكن في التحقق بالعبودية، وأبعد عن أخذ العاديَّات للمكلَّف؛ فكم ممن فهم المصلحة فلم يلوِ على غيرها؛ فغاب عن أمر الآمر بها، وهي غفلة تُفوِّت خيرات كثيرة، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد»[12]. وهذا وجه من المسألة.

أمّا الوجه الآخر فـ«إن البناء على المقاصد الأصلية [المقاصد الضرورية] يُصَيِّرُ تصرفاتِ المكلَّف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات»[13]. وهذه المقاصد التعبدية لا تتنافى بتاتاً مع ما يناله أولئك العاملون من حظوظ، كما قال الشاطبي: «فحظوظ النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات، إلا ما كان بوضعه منافياً لها»[14] كالرياء والعجب وما أشبه ذلك. وهو ما يجعل الإنسان المكلف يتصرف في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحهما، على مقتضى ما حَدَّ له مولاه، لا على ما يوافق قبيح هواه، فمن الواضح «أن قصد الشارع الخروج عن اتِّباع الهوى

(10) المرجع السابق، ج3، ص18.
(11) المرجع السابق، ج2، ص537، 538.
(12) المرجع السابق، ج3، ص98.
(13) المرجع السابق، ج2، ص337.
(14) المرجع السابق، ج2، ص372.

والدخول تحت التعبد للمولى»[15]. وهو معنى قول الشاطبي أيضا: «إن الشرع إنما جاء بالتعبُّد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام»[16].

وهذا هو محصل مطالب الشارع من علوم الشريعة كلها؛ إذ «كل علم شرعي، فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى؛ فبالتَّبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول»[17].

وبهذا يصبح تعبُّداً «كل ما يعقل معناه»[18] وكذلك كل ما لا يعقل معناه، كما قال الشاطبي: «فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد»[19]. وهو ما يقطع بأن «التعبد هو العمدة»[20] في جميع ما يعقل وما لا يعقل من الأحكام.

وهذا المقام الرفيع من التعبد هو ما تمثله نبينا محمد -صلى الله عليه وآله وسلم- على التمام والكمال، وعاشه في أرقى صوره وفي جميع تجلياته؛ فكان كثيراً ما يردِّد: «أفلا أحب أن أكون عبدا شكورا»[21]. وقد أصبح التعبد بمعناه الخاص والعام خاصته المميزة ووصفه البارز كما في التشهد: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله».

---

(15) المرجع السابق، ج2، ص291.
(16) المرجع السابق، ج1، ص74.
(17) المرجع السابق، ج1، ص73.
(18) المرجع السابق، ج1، ص453.
(19) المرجع السابق، ج2، ص536.
(20) المرجع السابق، ج2، ص540.
(21) الحميدي، محمد بن فتوح. **الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم**، تحقيق: علي حسين البواب، بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ/ 2002م، ج4، ص131.

أولاً: تعريف التعليل

أ - في اللغة:

جاء في لسان العرب: «التعليل: سَقْيٌ بعد سقي، وجني التمرة مرة بعد أخرى... والعِلَّة: المرض؛ عل يعل واعتلَّ أي مرض؛ فهو عليل. وأعلَّه الله، ولا أعلَّك الله؛ أي لا أصابك بعلّة... والعلّة؛ الحدث يشغل صاحبه عن حاجته، كأنَّ تلك العلَّة صارت شغلاً ثانياً منعه عن شغله الأول... وهذا علّة لهذا أي سبب»[22].

وقال القرافي: «قال القاضي عبد الوهاب في «الملخص» والشيخ أبو إسحاق في «اللمع»: العلّة باعتبار اللغة مأخوذ من ثلاثة أشياء: علّة المرض؛ وهو الذي يؤّثر فيه عادة. والدَّاعي، من قولهم: علّة إكرام زيد لعمرو؛ علمه وإحسانه. وقيل: من الدوام والتكرُّر. ومنه العَلَل للشرب بعد الريّ، يقال: شرب عَلَلاً بعد نَهْل»[23].

ب - في الاصطلاح:

قال ابن حزم (توفي456هـ): «التعليل: هو إجراء صفة الأصل في فروعه»[24]. ولم يسلمه جرياً على مذهبه في القول بإبطال التعليل غير المصَّرح به نصّاً من الشارع. وقال السرخسي (توفي483هـ): «المقصود بالتعليل تعدية

(22) ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: (علل)، ج11، ص467، 468.

(23) القرافي. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مرجع سابق، ج4، ص143.

(24) ابن حزم، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1404هـ، ج8، ص576. وقال أيضاً: «التعليل هو أن يستخرج المفتي علّة للحكم الذي جاء به النص». انظر:

- ابن حزم، علي بن أحمد. **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت، دار الفكر، 1389هـ/ 1969م، ص5.

حكم النص إلى محل لا نص فيه»[25]. وقال الزركشي (توفي794هـ): «التعليل؛ هو إلحاق المعلِّلِ الفرع بالأصل بالعلة المقتضية لذلك»[26].

وبهذه التعريفات يتبين أن التعليل: هو إعطاء الفرع حكمَ الأصل بجامع العلّة المشتركة بينهما. وهذا بمعناه القياسي الخاص. وهو غير التعليل بمعناه المصلحي العام، وهو: ما تتعلّق به الأحكام الشرعية من الأسباب والمقاصد والحكم والغايات الحميدة، والمصالح المناسبة لجلب المنافع أو دفع المضارّ.

ثانياً: أقسام التعليل

إذا استقرأنا الكلام في التعليل -بحسب المعنى المراد منه- وجدناه ثلاثة أقسام، هي: التعليل المادي الدَّهري، والتعليل القياسي الخاص، والتعليل المصلحي العام. وفيما يلي بيان ذلك:

أ - التعليل المادي الدهري:

هذا القسم يعني؛ إسناد التأثير إلى العلل الطبيعية باستقلال تامّ عن الإرادة الإلهية. والتعليل بهذا المفهوم، لم يقل به -حسب ابن رشد- إلا «الدهريون الذين ينسبون كلَّ ما يظهر هاهنا [في العالم المادي] مما ليس له سبب ظاهر، إلى الحار والبارد والرطب واليابس»[27]؛ أي؛ إلى العناصر الطبيعية. وهو مذهب بعض الْمُحْدَثِين القائلين بـ«الوجود الذاتي للطبيعة وفاعليتها الخاصة بها»[28]، لاعتقادهم «بأن الله لا يتدخل في شؤون العالم»[29].

---

(25) السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار الكتب العلمية 1993م، ج2، ص180.

(26) الزركشي. **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج4، ص110.

(27) ابن رشد، محمد بن أحمد. **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ج2، ص788.

(28) طيب، تيزيني. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دمشق: دار دمشق، 1981م، ص378، 379، 380.

(29) حسين، مروة. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت: دار الفارابي، 1985م، ج1، ص155.

والتعليل المادي الدهري المنفصل عن التدبير الإلهي، بعيد كل البعد عن التصوّر الإسلامي، وقد أنكره من أنكر التعليل من المتكلمين والفلاسفة المسلمين والفقهاء. وهو غير التعليل السببي الذي أودعه الباري تعالى الظواهرَ الكونيةَ، وبنى عليه الأحكام الشرعية، وأجمع عليه جميع العقلاء من المسلمين وغيرهم.

ومن راجع أقوال ابن رشد في الموضوع تبينت له صحة هذه الجملة؛ فقد أنكر الأشاعرة عموماً، والغزالي منهم خصوصاً القول بـ«التعليل الطبيعي» بدعوى «الهروب من القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله. . . والخوف من القول بصدور العالم عن سبب طبيعي غير الله»[30]. وبتعبير الغزالي: «لنصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء، وإثبات المعجزات»[31]. وقرر قاضي قرطبة أنه لا داعي للهروب أو التخوّف من القول بـ«قانون التعليل السببي»؛ لأنّ القول بهذا القانون لا يقتضي أي شيء من تلك المحاذير العقدية أصلاً، «فقانون التعليل السببي» بالمعنى الإسلامي، لا فاعلية له إلا بإذن الله، لأنه «لا فاعل هاهنا إلا الله؛ إذ كان مخترع الأسباب، وكونها أسباباً مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها. . . إذ كان وجودها إنما هو به وهو الذي صيَّرها موجودة أسبابا، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها. وكذلك يحفظها هو في نفسها، ولولا الحفظ الإلهي لها لما وُجِدَتْ زماناً مشاراً إليه؛ أعني: لما وُجِدَتْ في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان. وأن ما يضاف إليها من فعل فتسمى فاعلة، فليس ذلك إلا مجازاً، وأما الفاعل الحقيقي فهو ليس إلا الله»[32]. وهو ما يقطع ببطلان «التعليل الدهري

---

(30) ابن رشد، محمد بن أحمد. **الكشف عن مناهج الأدلة**، مطبوع مع كتاب: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن مجموع بعنوان: **فلسفة ابن رشد**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1402هـ/ 1982م، ص117.

(31) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: الأب موريس بويج اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1962م، ص192، 194.

(32) ابن رشد. **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص105-106، 125.

المادي» المنافي «للتعليل السببي الإيماني» الذي أصَّله ابن رشد وغيره من العلماء، ودافعوا عنه بقوة في وجه الدهريين ومنكري السببية معاً[33].

وعلى هذا فإنّ التعليل الدهري المادي المقطوع الصلة بالله، هو وحده الذي أجمع علماؤنا على رفضه بالاتفاق قديماً وحديثاً، أما ما سواه فلم ينكره إلا الظاهرية.

ب - التعليل القياسي الخاص:

وهذا القسم هو أساس القول بالقياس عند الأصوليين. أي؛ وجود علّة أو علل خاصة في هذا النص أو ذاك، سواء أكانت ظاهرة أم خفيَّة، تصلح لنقل الحكم بموجبها من الأصل إلى الفرع، مع إمكان معرفتها بمسلك من مسالك التعليل المعروفة، كالإجماع والنص والإشارة، والسَّبْر، والمناسبة، والإيماء، والتنبيه، والشبه، والدوران، وسكوت الشارع، والاستقراء[34]. وهذا ليس فيه خلاف أيضاً بين مثبتي القياس، وهو الذي وقع فيه التمييز بين العبادات والمعاملات، وعليه مدار البحث في التعليل عند الأصوليين ابتداءً.

---

(33) لأخذ فكرة واضحة عن رأي ابن رشد في السببية يمكن مراجعة كتابيه:
- ابن رشد. **الكشف عن مناهج الأدلة**، مرجع سابق، ص102-106، 117، 127-128، 136-138 وغيرها.
- ابن رشد. **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ج2، ص775، 781، 783-786، 788، 790-791، 806-807 وغيرها.

(34) للتوسع في معرفة معاني هذه المسالك وكيفية اعتمادها في استنباط علل الأحكام يمكن الرجوع إلى المراجع التالية:
- الشاطبي. **الموافقات**، ج3، ص532.
- شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1401هـ/ 1981م، ص14-94.
- السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، 1406هـ/ 1986م، ص339-523.
- جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، الأردن: دار النفائس، ط1، 1422هـ/ 2002م، ص160، 165-331.

ج - التعليل المصلحي العام:

وهذا القسم يفيد أن الأحكام معلَّلة بالحِكَم والمناسبات والمقاصد والمصالح العائدة على العباد عموماً. وهذا النوع من التعليل فرع عن اتِّصاف الله بمنتهى الحكمة واللطف والعلم، والتنـزُّه عن العبث، وهو الذي لم تختلف فيه أنظار العقلاء؛ إذ «لا خلاف بين العقلاء أنَّ شرائع الأنبياء قُصِدَ بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية»(35). و«أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً بدليل الاستقراء»(36). وهو ما قرره محمد مصطفى شلبي؛ إذ انتهى إلى أن «نصوص التعليل في القرآن والسنة، ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه، غير متخالفين ولا متنازعين، وفيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معلَّلة بمصالح العباد، وقد وجد إجماع أو شبه إجماع على هذه الدعوى قبل أن يولد المتخاصمون فيها»(37) من المتكلمين والأصوليين وغيرهم.

وعلى الرغم من هذا الإجماع المبدئي على «التعليل المصلحي» فإنه لَمَّا يُحرَّر بشكل دقيق على المستوى التطبيقي، وخاصة في مجال العبادات. فعلى الرغم من القول بأن جميع الأحكام معلَّلة برعاية المصالح، فقد ذهب آخرون إلى استثناء تفاصيل العبادات من التعليل الشامل؛ بدعوى عدم المعقولية.

---

(35) القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، 1423هـ/ 2003م، ج2، ص64.

(36) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص9 بتصرف. قال القرافي: «استقرينا عادة الله في شرعه، فوجدناه جالباً للمصالح ودارئاً للمفاسد». انظر:

- القرافي، أحمد بن إدريس. **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م، ج1، ص334. وقال الإسنوي: «الاستقراء دل على أن الشرع يتبع مصالح العباد تفضلاً وإحساناً». انظر:
- الإسنوي. **نهاية السؤل شرح منهاج الوصول**، مرجع سابق، ج2، ص47، 166. وقال أيضاً: «استقرينا أحكام الشرع؛ فوجدنا كلَّ حكمٍ منها مشتملاً على مصلحةٍ عائدةٍ إلى العباد»، انظر:
- المرجع السابق، ج2، ص170.

(37) شلبي. **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص96.

الفصل الثاني

نظرية التعليل في الفكر الكلامي

ظلت قضية تعليل الأحكام الشرعية مسلَّمة مقطوعاً بها في نصوص الشريعة، وآثار الصحابة والتابعين وتابعيهم بالاستقراء. ولم يبدأ الخلاف فيها إلا مع ظهور الفرق الكلامية وتنازعها في مسألة «تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض»[1]. وهو ما يفيد أنَّ الخلاف في مسألة التعليل قام على أساس علم الكلام، فهو فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. ومفاد هذه القاعدة، أن العقل أساس النظر لمعرفة المنعم وشكره، وبه يُدْرَكُ ما في الأشياء والأفعال من حُسْن؛ أي ما تشتمل عليه من مصالح وفوائد، وصفات كمال وملاءمة للفطرة، وغير ذلك مما يقتضي مدح فاعليها والثناء عليهم، والرفع من شأنهم عند العقلاء. كما يُدْرَكُ أيضاً ما في الأشياء والأفعال من قبح؛ أي ما تتضمنه من مفاسد وأضرار ونواقص ومنافرة للطبع[2]، وغير ذلك مما يستلزم ذم مقترفيها ولومهم، والحطّ من منزلتهم عند العقلاء في الدنيا دون الآخرة، وهو ما يعني أن أحكام الأشياء والأفعال تدور مع أوصافها التي هي عللها وجوداً وعدماً، فمتى كانت الأشياء والأفعال حسنة، فهي مصلحة تقتضي الأمر بها، وجوباً أو ندباً أو إباحة. ومتى كانت قبيحة، فهي مفسدة، تستدعي النهي عنها؛ تحريماً أو كراهة.

---

(1) للتوسع في هذه المسألة؛ يمكن مراجعة الكتب التالية: **تعليل الأحكام**، لمحمد مصطفى شلبي. **ونظرية المقاصد** لأحمد الريسوني. **ومقاصد الشريعة**. لطه جابر العلواني.

(2) قال البناني: «ليس المراد «بالطبع»: المزاج؛ بل الطبيعة الإنسانية المائلة إلى جلب المنافع ودفع المضار». انظر:

- البناني، عبد الرحمن بن جاد الله. **حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، 1982م، ج1، ص58.

وبهذا يظهر أن الحسن والقبح وما في معناهما من المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار، هما مناط أحكام الشريعة، ولذلك كان القول بالتحسين والتقبيح العقليين هو عين القول بالعلل والحِكَمِ والمصالح الإجمالية العائدة على الإنسان، سواء في أفعال الله أو أحكامه.

وبناء على هذه القاعدة، انقسمت الآراء في التعليل، فهناك من أثبته في علمي الكلام والأصول، كالمعتزلة والزيديَّة والحنابلة. وهناك من أثبته في علم الكلام، واضطرب فيه في علم الأصول، كالإمامية. وهناك من نفاه في علم الكلام، وأثبته في علم الأصول؛ كالأشاعرة والإباضية. وهناك من نفاه فيهما معاً، كالظاهرية. وفي ما يلي توصيف ومراجعة لآراء المتكلمين في التعليل، مرتبة بحسب شهرتها وتقاربها الدلالي، لا بحسب أسبقيتها التاريخية.

رأي مدرسة المعتزلة

لا ينفصل رأي مدرسة المعتزلة[3] في التعليل؛ عن أساسه المرجعي، وهو قاعدة التحسين والتقبيح العقليين؛ هذه القاعدة التي تركت آثارها على وجوه القول بالتعليل في جزئيات الفكر الاعتزالي، وفي كليّاته، على النحو التالي:

أولاً: أسبقية النظر العقلي

استقر المعتزلة على أن أول ما يجب على المكلَّف؛ -بحيث لا ينفك عنه بوجه من الوجوه- إعمال النظر العقلي المؤدِّي إلى معرفة الله بالاستدلال[4]،

---

(3) المعتزلة: فرقة كلامية إسلامية. والراجح في نسبتها أنها ترجع إلى قول الحسن البصري: «اعتزل عنا واصل» فسمي هو وأصحابه معتزلة. انظر:
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. بيروت: دار الفكر، 1400هـ/ 1980م، منشور بهامش كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ج1، ص60.

(4) الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996م، ص70.

كما أثبته القاضي عبد الجبار بقوله: «إن سأل سائل فقال: ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدِّي إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يُعْرَفُ ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكُّر والنظر»[5]. وجاء عنه في سياق آخر قوله: «سائر الشرائع من قول أو فعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات»[6].

والنظر عمدته حجة العقل، وهي مقدمة على باقي الحجج: «فاعلم: أن الدلالة أربعة؛ حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع»[7].

وأسبقية حجة العقل عند أئمة المعتزلة، تجد تأصيلها في قاعدة: «كل ما سوى حجة العقل، فرع عن معرفة الله تعالى.» ومعلوم أن معرفة الله تعالى هي الأصل، وكل ما عداها من الكتاب والسنة والإجماع فروع عنها، ولا يجوز الاستدلال بالفرع على الأصل.

فالكتاب إنما ثبت حُجَّة متى ثبت أنه كلام عَدْلٍ حَكِيم، وذلك فرع على معرفة الله تعالى. والسنة، إنما تكون حُجَّة متى ثبت أنها سنة رَسُولِ عَدْلٍ حَكِيمٍ. والاجماع كذلك، إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى

---

(5) المرجع السابق، ص39.

(6) المرجع السابق، ص69. وقال: «أول ما أوجب الله عليك، النظر في طريق معرفة الله تعالى. . . ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل». انظر:

- الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص45-88. وهذا مذهب كبار أئمة الأشاعرة أيضاً؛ كما قال الباقلاني (توفي403هـ): «وأن يعلم: أن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد، النظر في آياته، والاعتبار بمقدراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه عير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة». انظر:
- الباقلاني، أبو بكر بن الطيب. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت، ص21.

(7) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص88.

السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى. ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل[8].

وهذه الأولوية المعرفية، والأسبقية المنهجية التي أعطاها المعتزلة للدليل العقلي، لا تتجاوز حدود أصول الدين ممثلة في التوحيد والعدل وشكر المنعم، وقبح الكفر والظلم والجهل بالله، وما في هذا المعنى من مبادئ القيم.

وأما المجالات الأخرى فلا قِبَلَ للنظر العقلي بها، وأولها ما يدخل في مسمَّى الفقه من أحكام العبادات والمعاملات والجنايات، فهذه لا دخل للعقل فيها، وإنما مستندها دلائل الشرع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ وفقاً لما قرّره القاضي عبد الجبار: «ولن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها، إلا وهو عالم بأصول الفقه، التي هي أدلة الفقه، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك»[9].

وكذلك ما يلقب بـ«مسألة الأسماء والأحكام». وهي ما يتعلق بأسماء مرتكب الكبيرة، هل هو مؤمن أو كافر أو منافق أو فاسق؟ وما يترتب على الطاعات والمعاصي من أحكام ومقادير جزائية يوم القيامة. فهذه أيضاً «مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها، لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يُعْلَمُ عقلاً. . . ولا مدخل للعقل فيه»[10].

وقد نبه القاضي عبد الجبار في سياق آخر إلى ما يفيد التفريق بين ما طريقه الشرع، وهو استحقاق الثواب، وما دليله العقل والشرع، وهو استحقاق العقاب، ذاكراً أن «الدلالة العقلية في هذا الباب كالدلالة السمعية في إمكان الاعتماد عليها»[11].

وهذا التمييز لدى المعتزلة بين ما دليله العقل، وهو أصول الاعتقاد، أو

---

(8) المرجع السابق، ص88، 89.

(9) المرجع السابق، ص606.

(10) المرجع السابق، ص138.

(11) المرجع السابق، ص619-621.

ما يُصطَلَح عليه في علم الكلام بـ«الواجبات العقلية»، وما معتمَدُهُ الشرع، وهو أحكام التكليف، أو ما يُعَبَّر عنه في علم الأصول بـ«الواجبات الشرعية» أمر طبيعي لا غرابة فيه، لأن أئمة هذه المدرسة كانوا معتزلة في علم الكلام، وأحنافاً أو شافعية في علم الأصول، كما هو مقرر في تراجمهم(12).

وهكذا؛ متى عرف الإنسان الله بدليل النظر، عرف أنه المنعم وحده على الخلق بإطلاق، فوجب عليه الاعتراف له بالنعم مع استحقاق التعظيم باللسان والقلب والجوارح، وذلك هو معنى شكر المنعم. ومن قام بواجب الشكر، استحق الثواب الجزيل، والأجر العظيم(13)؛ وكل ذلك مما يقتضيه النظر العقلي إجمالاً لا على وجه التفصيل؛ كما قال القاضي عبد الجبار: «لا سبيل لنا إلى علم ذلك مفصلاً، وإنما نعلم على سبيل الجملة أنَّ ما بنا من النعم؛ أصولها وفروعها، مبتدؤها ومنشؤها من قِبَلِ الله تعالى ومِنْ عنده. ولهذا قال: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النّحل: 53] ولا يمكننا عدها على سبيل التفصيل نعمة نعمة، ولذلك قال جل وعز: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: 34] إذ لا يكِّلف الله تعالى ما ليس في الوسع ولا في الطاقة»(14).

(12) قال شمس الدين الذهبي (توفي 748هـ): في ترجمة أبي عبد الله الحسين بن علي البصري: «الفقيه المتكلم، صاحب التصانيف، من بحور العلم، لكنه معتزلي داعية، وكان من أئمة الحنفية. .». انظر:
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ/ 1993م، ج16، ص224، 225. وقال في ترجمة: القاضي عبد الجبار: «العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمداني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية». انظر:
- الذهبي. **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، ج17، ص244.

(13) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص81، 82. وقال: «ومن علوم العدل؛ أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى؛ سواء من جهة الله تعالى أو جهة غيره. ودخوله في العدل أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم». انظر:
- الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص134.

(14) المرجع السابق، ص86.

ثانياً: نظرية التحسين والتقبيح العقليين

وخلاصة هذه النظرية، أنه ما دامت الأشياء والأفعال ذات أوصاف طبيعية موجودة فيها ابتداءً، تجعلها حسنة أو قبيحة، فبإمكان العقل أن يدرك ما فيها من حسن أو قبح، قبل مجيء الشرع، أي؛ ما فيها من مصالح تجب مراعاتها وما فيها من مفاسد يجب درؤها، وذلك على نحو ما يُدْرَكُ أنه يجب أن يتصف الله تعالى بمطلق صفات الكمال، ويتنـزَّه عن كل ما لا يليق به من صفات النقص.

وهذا يعني أن العقل عند المعتزلة يدرك ما يجب، لا أنه يوجب أو يحرِّم؛ كما قال ابن قاضي الجبل (توفي 771هـ): «ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية: أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب، أو المحرِّم، بل معناه عندهم: أن العقل أدرك أن الله تعالى بحكمته البالغة كلَّف بترك المفاسد وتحصيل المصالح. فالعقل أدرك الإيجاب، لا أنه أوجب وحرَّم... فكما يوجب العقل أنه يجب أن يكون الله عليماً قديراً متصفاً بصفات الكمال، كذلك أدرك وجوب مراعاة الله تعالى للمصالح وللمفاسد»[15].

وهذا الإدراك العقلي المعتزلي لأصول الدين (التوحيد والعدل والنبوَّات والشرائع)[16]، ليس على وجه التفصيل؛ وإنما هو بإجمال. ولا فرق فيه بين عالم وعامّي؛ فالجميع «يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل»[17]، قبل مجيء الشرع بتفاصيلها، لطفاً ورحمة من الباري تعالى بالعباد؛ «لأن الغرض بالبعثة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم، وما هذا سبيله، فلا بدّ من أن يكون مفعولاً بالمكلَّف على أبلغ الوجوه»[18].

---

(15) الفتوحي، أبو البقاء محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1997م، ج1، ص303.

(16) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص122.

(17) المرجع السابق، ص124.

(18) المرجع السابق، ص573.

وخلاصة نظرية التحسين والتقبيح المعتزلية؛ هي ما عبر عنه الشَّهرستاني بقوله: «إن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع. والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك، وورود التكاليف ألطاف الباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسُّط الأنبياء عليهم السلام»[19].

وللتوسع أكثر في هذه النظرية؛ يمكن مراجعة ما انتهت إليه مليكة ختيري في رسالتها: «تراث المعتزلة في أصول الفقه: دراسة تحليلية». ففيها علم نافع ماتع.

ومما جاء فيها: «وقد بالغ الكثيرون حين قالوا: إن المعتزلة قد أخضعوا كل شيء للعقل، وأنهم أطلقوا له العنان في البحث في جميع المسائل، وأن الواجب ما أوجبه العقل، وإذا تعارض النص مع العقل فإن المرجح هو العقل وأنه مقدم على سائر الأدلة!.

إن هذا القول على إطلاقه فيه الكثير من المبالغة وعدم الدقة والموضوعية. فالمسألة تحتاج إلى توضيح لمعرفة الموقف الحقيقي للمعتزلة من العقل.

لم يقل المعتزلة إن العقل هو مصدر الأحكام الشرعية والعقلية على السواء، وإنما فرقوا بين ما يمكن للعقل إدراكه وإيجابه على المكلف، وبين ما لا يدرك إلا عن طريق الشرع ولا مدخل للعقل فيه، وبهذا فرقوا بين الواجبات العقلية والواجبات الشرعية»[20]. وهو ما يقطع ببطلان مجموع الدعاوى القائلة بتحكيم المعتزلة للعقل في كل شيء، وهيمنته على ما سواه من أحكام الشريعة![21].

---

(19) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص57، 65.

(20) ختيري، مليكة. «تراث المعتزلة في أصول الفقه: دراسة تحليلية»، (رسالة دكتوراه، المغرب: جامعة محمد الأول، 2002م)، ص250.

(21) كثيرون هم الذين نسبوا هذه الدعوى إلى المعتزلة؛ منهم قطب مصطفى سانو؛ إذ قال في سياق كلامه عن منهجية الجمع بين العقل والنقل، والتزاوج بين الرأي والأثر: «وقد =

فهذا مجمل نظرية الاعتزال في التحسين والتقبيح العقليين. وعنها انبثق قولهم بالصلاح والأصلح؛ وهو ما أفصحوا فيه عن رأيهم في التعليل بشكل أوضح.

ثالثاً: نظرية الصلاح والأصلح

الصلاح في اللغة ضد الفساد، وهو بمعنى النفع. يقول القاضي عبد الجبار: «فهما عبارتان عن معنى واحد، يبين ذلك أن كل ما عُلِمَ نفعاً عُلِمَ صلاحا، وما لم يُعْلَم نفعاً لم يُعْلَم صلاحاً»[22].

والصلاح في الاصطلاح: «هو جلب النفع ودفع الضرر»[23]. وأما الأصلح؛ فهو ما عبَّر عنه القاضي بقوله: «مقصدنا بهذه اللفظة، أنّا لا نريد بها ما يجري مجرى المبالغة؛ بل نعني به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه»[24]. وهذا يعني أن الأصلح في اصطلاحات المعتزلة، هو بمعنى الأولى، أي؛ إذا كان هناك صلاحان، فعلى المكلف أن يختار أولاهما نفعاً في الدارين فيفعله، لأن الله تعالى ما شرع شيئاً إلا لرعاية مصالح العباد؛ إذ «ما ورد الشرع بوجوبه، يجب أن يكون لطفاً ومصلحة»[25]. وهو ما قرره أبو الحسين البصري (توفي463هـ) إذ قال: «قد ثبت أن الله تعالى

= كان الأشاعرة من أقدر الناس على استيعاب تلك المنهجية والوعي بها... فاتخذوها سلاحاً لكفكفة غلوّ المعتزلة الذين نحوا إلى جعل العقل حاكماً على النقل ومهيمنا على أحكام الوحي.!» انظر:

- سانو، قطب مصطفى. «المتكلمون وأصول الفقه قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام». **مجلة إسلامية المعرفة**، سنة3، ع9، 1418هـ/ 1997م، ص44.

(22) الهمداني، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: مصطفى السقا، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م، ج14، ص35.

(23) المرجع السابق، ج14، ص23.

(24) المرجع السابق، ج14، ص37.

(25) الهمداني، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م، ج11، ص49.

إنما يُتعبَّد بالأحكام الشرعية، لما فيها من المصالح للمكلَّفين»[26]. وجاء عنه في سياق آخر: «إذا علمنا عدله تعالى، علمنا أنه لا يأمرنا إلا بما هو مصلحة، ولا ينهانا إلا عما هو مفسدة، فلزمنا الامتثال بأوامره والانتهاء عن نواهيه»[27]. وهذا يعني أيضا أن «نظرية الصلاح والأصلح» عند المعتزلة، هي وجه من أوجه أصل العدل، الذي هو امتداد لأصل التوحيد، لأن التوحيد بالمعنى المعتزلي يقتضي تنـزيه الله عن مشابهة الإنسان في صفاته، ومن مقتضيات هذا التنـزيه أن يتصف الله بالعدل ويتنـزَّه عن الظلم، حتى لا يشابه الإنسانَ في أفعاله، وبهذا يكون الله أحداً عدلاً، والعدل يقتضي أن لا يفعل الله إلا الصلاح والأصلح ولا يفعل إلا الخير، ويتعالى عن فعل القبيح أو لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه[28].

ومن مقتضيات الصلاح والأصلح، أنه خلق الإنسان حرّاً في اختياره على أساس العقل الذي يميز به بين الخير والشر[29]، ويدرك بموجبه علل الأشياء والأفعال، وما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد، ويفرِّق على أساسها بين حَسَنِها وقبيحها، فيفعل الحسن ويترك القَبيح، ويشكر المنعم بناء على ما أدركه من تلك العلل، وما انبنى عليها من أحكام، وهذا هو معنى التعليل الذي هو أساس نظرية المقاصد.

وهذا باتفاق المعتزلة؛ لقول الشهرستاني: «واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد»[30]. ودليل هذا الأصل عندهم هو أن الله سبحانه لا يفعل سَفَهاً ولا يحكم عبثاً، ولا يقوم بشيء لمصلحته هو، بل هو منـزَّه عن ذلك مطلقاً، وكل ما يصدر عنه فالغرض

---

(26) البصري، أبو الحسين محمد بن علي. **شرح العمد**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، القاهرة: دار المطبعة السلفية، 1410هـ، ج2، ص25.

(27) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص597.

(28) المرجع السابق، ص301، 302.

(29) النشار، علي سامي. **الفكر الإسلامي والفلسفة**، القاهرة: مكتبة المعارف، 1979م، ص48-51 بتصرف.

(30) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص44.

منه رعاية مصالح العباد كما قال القاضي عبد الجبار: «لا يجوز عليه عز وجل أن يخاطب إلا لغرض يرجع إلى المكلَّف؛ لأنه يستحيل عليه المنافع والمضار، فإنما يقصد بخطابه نفع المكلَّف، كما يقصد بسائر أفعاله مصالح العباد»[31].

وهذا ما أكده الآمدي؛ إذ قال: «ذهب طوائف المعتزلة إلى أن الباري لا يخلو فعله عن غرض وصلاح للخلق؛ إذ هو يتعالى ويتقدَّس عن الأغراض وعن الضرر والانتفاع، فرعاية الصلاح في فعله واجبة، نفياً للعبث عن حكمته، وإبطالاً للسَّفَه عنه في إبداعه وصنعته»[32]. ولذلك فالشارع الحكيم إذا كلَّف فـ«إنَّما يكلِّف لِمنفعة لولاها لم يحسن التكليف»[33]. وهذه المنفعة لا تقتصر على الدنيا؛ بل هي لفائدة الإنسان في العاجل والآجل، كما يقرِّر القاضي عبد الجبار: «فليس المقصود حسب حكمة الله بصلاح الإنسان نفعه في دنياه؛ إذ ليس الأصلح هو الألذّ، وإنما هو أجود في العاجلة وأصوب في الآجلة»[34].

والمعتزلة ليسوا على كلمة سواء في «مسألة الأصلح» كما يرى الآمدي: «وأما الأصلح فهم فيه مختلفون؛ طائفة (البغداديون) ألحقته بالصلاح في وجوب الرعاية، وطائفة (البصريون) أحالت القول بوجوبه، بناء على أنَّ ما من صالح إلا وفوقه ما هو أصلح منه إلى غير نهاية»[35].

ومذهب البصريين، هو مذهب القاضي عبد الجبار، الذي أخذه عن أساتذته، فهو يؤكدِّ: «لا يجب عند شيوخنا -رحمهم الله- عليه تعالى الفعل، لأنه صلاح ولأنه أصلح»[36]. وأورد في سياق آخر: «والصلاح هو جلب النفع ودفع الضرر.

---

(31) الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **متشابه القرآن**، تحقيق: عدنان محمد زرزور، القاهرة: دار التراث، 1969م، ص13.

(32) الآمدي، علي بن محمد. **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1391هـ، ج1، ص224.

(33) الهمداني. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج11، ص166.

(34) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص507.

(35) الآمدي. **غاية المرام في علم الكلام**، مرجع سابق، ج1، ص224.

(36) الهمداني. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج14، ص54.

وعليه؛ فلا يجب على الله لأنه صلاح أو أصلح؛ لأنه لا يفعل مع عباده إلا ما ينفعهم؛ لأن أفعاله كلها حسنة»[37].

وبهذا يتبين أن إطلاق معتزلة البصرة، لفظ الوجوب على الله، فذلك من باب الحكمة فحسب، كقولهم مثلا: وجب في الحكمة أن يأمر بالصلاح والأصلح[38]، إلا أن إدراك وجه الحكمة في أفعال الله تعالى، وأنه لا يصدر عنه إلا ما فيه مصلحة، هو من باب الإدراك الإجمالي النسبي لا غير؛ إذ ليس بمقدور العقل أن يدرك حكمة الله في خلقه وأمره بإطلاق، وهو ما يترجمه قول القاضي عبد الجبار: «وأن الذي يلزم المكلَّف، أن يعلم أنه تعالى لا يفعل القبيح، فمتى علم ذلك، لزمه عنده أن يعتقد في سائر ما خلقه أنه ليس بقبيح، وأنه حسن، ولا يلزمه معرفة وجه الحكمة في كل فعل من أفعال الباري تعالى . . . وعلى هذا قلنا: إن ما تعبد الله به من الشرعيَّات، إذا علمنا في الجملة كونه مصلحة، لم يلزمنا بيان الوجه الذي له صارت مصلحة، لأن فَقْدَ العلم بذلك لا يؤثر فيما نعلمه من كونه تعالى حكيما، ولا في شيء من التكليف»[39].

وكذلك هو الأمر في الأحكام الإلهية، فما كان منها قابلاً للتعليل عُلِّل، وما كان غير قابل له لا يعلَّل، كما قال القاضي عبد الجبار: «وليس يجب في الأحكام كلها أن تكون معلَّلة، بل الأصل فيه أن يعرض على وجوه التعليل، فإن قبل التعليل عُلِّل، وإن لم يقبل لم يعلَّل»[40].

وهذا المنهج في التعليل لا ينفصل عن حقيقة العلَّة الشرعية عند المعتزلة؛ بل هو في جوهره مستفاد منها. فقد جاء في «كتاب الشرعيات من

(37) المرجع السابق، ج14، ص23.

(38) يعني أن الشريعة معللة برعاية مصالح العباد، بمقتضى الحكمة الإلهية، في نظر المعتزلة. وليس معناه أن ذلك واجب على الله سبحانه من قبل غيره دون إرادته، فمثل هذا الاعتقاد لا يمكن أن يقول به أحد من أئمة الاعتزال وهم من أجهدوا عقولهم وسخّروا أقلامهم لتنزيه الله تعالى عن المطاعن، كما لم يقل به أحد من علماء المسلمين باتفاق.

(39) المرجع السابق، ج11، ص59.

(40) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص429.

المغني» أن «القياس الشرعي لا يخالف القياس العقلي، إلا أن العلل في القياس العقلي تكون موجبة ومؤثرة... وليس كذلك العلل الشرعية، لأنه لا يجوز في العلل أن تكون موجبة... وقد علمنا أن الأحكام الشرعية موضوعهما المصالح والألطاف، ولهما تعلُّق كالدواعي، ولعللهما مدخل في هذا الباب، فلا يجوز في علَّتهما أن تجري مجرى العلل العقلية»[41]. وهو ما انتهى إليه أبو الحسين البصري أيضاً في «شرح العمد»؛ إذ قال: «إن العلل الشرعية ليست موجبة للأحكام على التحقيق كالعلل العقلية؛ وإنما جعلت أمارة لها»[42]. وقد انتقد من شبَّه العلَّة الشرعية بالعلَّة العقلية؛ فقال: «إنهم جمعوا بينهما بغير جامع»[43]. وهو ما يقطع بحرص أئمة المعتزلة على التفريق الواضح بين العلل العقلية والعلل الشرعية؛ لكن الزركشي -ربما- لم يقف على هذا التمييز! فقال في سياق كلامه عن أقسام تعاريف العلَّة: «الثالث: أنها الموجبة للحكم بذاتها، لا بجعل الله، وهو قول المعتزلة؛ بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين، والعلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل!»[44] وهذا التعريف نقيض ما قاله القاضي عبد الجبار، وأبو الحسين البصري في تعريفهما للعلّة.

إن تعليل الأحكام برعاية مصالح الإنسان؛ لم يكن محل خلاف بين أئمة المعتزلة، ومن عاصرهم، أو جاء بعدهم من أئمة المدارس الإسلامية الأخرى؛ بل كلهم أجمعوا على تعليل الشرائع بالمقاصد ورعاية المصالح، باستثناء الظاهرية.

وعليه؛ يمكن القول -بعيداً عن كل تعصب مذهبي أو أحكام مسبقة- مع مليكة ختيري: «إن نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة؛ كانت الأساس في التأصيل للتكاليف العقدية والشرعية، وأنها تمثل بحق أهم القواعد التي يقوم

---

(41) الهمداني. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج17، ص282.
(42) البصري. **شرح العمد**، مرجع سابق، ج1، ص300.
(43) البصري. **المعتمد**، مرجع سابق، ج2، ص714.
(44) الزركشي. **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج4، ص102.

عليها علم المقاصد -مقاصد الشريعة ومقاصد العقيدة- وأعتقد أن المعتزلة كانوا السبَّاقين إلى وضع الأسس الفكرية لعلم المقاصد عبر نظريات: الحسن والقبح، والصلاح والأصلح، واللطف الإلهي»[45].

والمقصود بهذا السبق، إنما هو على مستوى التنظير العلمي لنظرية الحسن والقبح، التي هي الوجه الآخر لنظرية المصالح والمفاسد. أو قل: نظرية التعليل، التي هي أساس نظرية المقاصد، وليس على مستوى التأصيل المرجعي الشرعي الذي هو منطلق جميع المدارس في كل تنظير مقاصدي أو غيره.

ومن راجع أدبيات الاعتزال في التحسين والتقبيح العقليين، وما تضمنته من قواعد مصلحية مقاصدية، وقف من هذه الإشارة على علم، وإن لم يعبِّروا عما قرروه بلفظ المقاصد. وهذه الإشارة بحاجة إلى بحث مفصل، ليس هذا مكانه، وإن أنسأ الله في العمر؛ فالعزم معقود على القيام به إن شاء الله تعالى. وفي ما يلي جملة بأهم ما يمكن استنتاجه مما مر في هذا المبحث:

أ - تمجيد المعتزلة للعقل وإشادتهم بقدراته المعرفية، لا يعني أكثر من التنبيه إلى أهميته، ودوره في اكتساب المعارف التي هي من اختصاصه، سواء قبل مجيء الشرع أو بعد مجيئه، وما إدراكه النسبي الإجمالي لأصول الاعتقاد، وقواعد القيم، وما في الأشياء والأفعال من حسن أو قبح، إلا دليل على قصوره المعرفي.

ب - لم يقل المعتزلة باستقلال العقل عن الشرع، ولم يقدموه عليه في مجال الأحكام التفصيلية، سواء في قضايا العقيدة، أو الشعائر التعبدية، أو القيم الأخلاقية، أو المعاملات الاجتماعية، وذلك لاعتقادهم -كباقي علماء المسلمين- بأنه لا حاكم إلا الله، وأما العقل فهو مناط التكليف، ودوره محصور في التلقِّي والفهم والاستنباط لأجل التنفيذ العملي.

ج - لم يقدم المعتزلة النظر العقلي على النص الشرعي إلا في مجال الاستدلال العقدي وما يتعلق بأصول القيم. وهو مما ليس فيه كبير خلاف بين

---

(45) ختيري، مليكة. «تراث المعتزلة في أصول الفقه: دراسة تحليلية»، (رسالة دكتوراه، المغرب: جامعة محمد الأول، 2002م)، ص244.

أهل العلم من جميع المذاهب الإسلامية، فأغلبهم قال بذلك، وإن اختلفوا في التعبير.

د - لا مجال للعقل في قضايا الجزاء الأخروي؛ ثواباً كان أو عذاباً؛ فذلك من مقتضيات التكليف الشرعي، وليس من مستلزمات التحسين والتقبيح العقلي، ولذلك فهو متروك لحكم الشارع يقضي فيه ما يشاء، ويحكم فيه ما يريد.

هـ - فرَّق المعتزلة بوضوح بين ما مجاله النظر العقلي؛ وهو كل ما يثبت بمنطق الاستدلال العقلي، ويشمل أصول الاعتقاد وأمهات القيم (الواجبات العقلية)، وما مجاله الحكم الشرعي؛ وهو ما يعتمد صحيح الدليل الشرعي، ويشمل تفاصيل المعتقدات والأحكام العملية (الواجبات الشرعية). ولا غرابة في هذا التفريق، فقد كان أئمة هذه المدرسة في علم الكلام معتزلة، وفي علم الأصول، حنفية أو شافعية.

و - لا يمكن فهم حقيقة العقل وعلاقته بالشرع عند المعتزلة، إلا بالجمع بين مقالاتهم عن العقل الكلامي والعقل الأصولي. ومن لم يتفطن لهذه الازدواجية المذهبية، فقد أخل بما يقتضيه المنهج العلمي، وهو ما وقع فيه أغلب الذين كتبوا عن العقل عند المعتزلة. فقد ركزوا على جانب واحد منه؛ وهو العقل الكلامي، وحسبوه جماع قول المعتزلة، ومجمل اعتقادهم في العقل لا غير. ولو أنهم استحضروا الجانب الآخر من المنظومة الاعتزالية؛ وهو العقل الأصولي. ولم يغيّبوه لأمر ما، لما نسبوا للمعتزلة ما لم يفكروا فيه، ولم يخطر لهم على بال، كما هو قول نور الدين السالمي: «والمعتزلة يحكِّمون العقل مطلقاً! حتى أنهم يوجبون رد الشرع إذا خالف مقتضى العقل! فالحاكم عند المعتزلة هو العقل!... وذهبت المعتزلة خلافاً للأمة إلى أن العقل هو الحاكم في الأشياء كلها! وأن الشرع إما مؤكِّد لحكم العقل وإما مبيِّن لما خفي على العقل بيانه.!»[46] ولست أدري أين قال المعتزلة مثل هذا!

(46) السالمي، عبد الله حميد بن سلوم. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، تحقيق محمد محمود إسماعيل، مسقط: وزارة التراث القومي، 1403هـ/1983م، ج1، ص113-162.

إن الثابت الأساس عند المعتزلة -كما عند عامة المسلمين- أن الحاكم هو الشرع، كما قال الحسين بن القاسم الزيدي: «الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والأشاعرة»[47]. وهو ما قرره عبد العلي الأنصاري الحنفي أيضاً؛ إذ قال: «لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمة؛ لا كما في كتب بعض المشايخ؛ أن هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل إنما يقولون: إن العقل معِّرف لبعض الأحكام الإلهية، سواء ورد به الشرع أم لا. وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضاً. . . والنـزاع هكذا، لا يليق أن يقع بين أهل الإسلام، لما مرَّ أن إجماع المسلمين على أن لا حكم إلا لله تعالى»[48].

وفي هذا يقول أبو الحسين البصري: «وأن الأمة اتفقت على وجوب طاعة الله ورسوله، وامتثال أوامرهما طاعة لهما. . . ولا خلاف بين الأمة في الاستدلال بأفعال النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- على الأحكام. وإذا علمنا أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- فعل فعلاً على وجه الوجوب، فقد تُعُبِّدْنا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن علمنا أنه تنفَّل به؛ كنا مُتَعَبَّدِين بالتنفُّل به. فإن علمنا أن فِعْلَهُ على وجه الإباحة؛ كنا متعبّدين باعتقاد إباحته لنا، وجاز لنا أن نفعله»[49].

فهذا مجمل اعتقاد المعتزلة في حاكمية الشرع. وأما مجمل اعتقادهم في مدارك العقل، فهو حُجَّة الله فيما هو حُجَّة فيه من الواجبات العقلية الثابتة أو المستحيلة أو الجائزة في حق المولى تبارك وتعالى، وما في معناها من ثوابت قيم الحسن والقبح مثلاً.

وحجية العقل غير حاكمية العقل، فالعقل مصدر إدراك، وليس مصدر

---

(47) ابن محمد، الحسين بن القاسم. **هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، صنعاء: المكتبة الإسلامية، 1401هـ، ج1، ص308.

(48) الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ/ 2002م، ج1، ص23.

(49) البصري. **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص67، 347، 354.

تشريع بعد مجيء التشريع. وهذا القدر كاف لإبطال دعوى السالمي وما يشابهها من الدعاوى المنافية للمنهج العلمي وقواعد الاعتزال.

ز .لقد آن الأوان لنتعامل مع تراثنا عموماً، وتراث المعتزلة خصوصاً بما يقتضيه المنهج العلمي الموضوعي، فنعبِّر عنه كما هو، وننقل مضامينه للأجيال كما أرادها أصحابها، ولنتخل عن التعامل الانتقائي أو الحزبي، ولنبتعد عن التعصب المذهبي في تعاملنا مع الرأي المخالف أيا كان. وبذلك يمكننا أن نسهم حقيقة في البناء الثقافي، وإلا فهو الهدم الذي لا ينتج إلا المزيد من التراجع الحضاري.

رأي مدرسة الإمامية

سُمّيت الإمامية بهذا الاسم، لقولها بالإمامة والعصمة والنص[(50)]. ورأيها في التعليل الكلامي لا يخرج في محصلته النهائية عن نظريتها في التحسين والتقبيح العقليين أيضاً. ونجملها في المطالب التالية:

أولاً: العقل أساس النظر

وهذا يعني أن النظر واجب بالعقل ابتداء، وقد أكده الشرع بقوله: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ...﴾ [يونس: 101][(51)]. وتقديم النظر عند الإمامية يرجع إلى كونه أول ما تقوم به الحجة على صحة النبوَّة وإفحام منكريها. ومتى تعطل دليل النظر، انتفى العلم بصدق الرسول، ولم تعد هناك فائدة من بعثته، ولا يحصل الإيمان به والانقياد لأمره، وبذلك يصبح المخالف والمعاند له معذوراً في

---

(50) قال المفيد؛ محمد بن النعمان العكبري (توفي413هـ): «فأما السمة للمذهب بالإمامة، ووصف الفريق من الشيعة بالامامية؛ فهو علم على من دان بوجوب الإمامة ووجودها في كل زمان، وأوجب النص الجلي والعصمة والكمال لكل إمام». انظر:
- المفيد، محمد بن محمد بن المعلم. **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، تحقيق: إبراهيم الأنصاري الزنجاني، بيروت: دار المفيد، 1993م، ص39.

(51) الحلي، الحسن بن يوسف المطهر. **نهج الحق وكشف الصدق**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م، ص50.

كفره وإلحاده، لفقدان ما يقطع عذره، وهو النظر[52]. وكل هذا مناقض لقصد الشارع. ومعلوم أن كل ما ناقض قصد الشارع، فلا شرعية له.

وعليه؛ فإنَّ معرفة الله واجبة بالعقل، وإن دل عليه الشرع أيضاً بقوله: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محَمَّد: 19][53] ولهذا «يجب على المكلف أن يحصِّل العلم والمعرفة بصانعه بحكم العقل واليقين به، وهذا هو الأول من أصول الدين (التوحيد)»[54].

والعقل في نظر الإمامية، وإن كان بإمكانه تحصيل العلوم والمعارف، فهو محدود القدرات، وليس في وسعه إدراك حقائق الأشياء كلها، كما قال إبراهيم الموسوي الزنجاني: «إن اكتناه الحقائق الممكنة ليس من وسع العقل... وأن فهم الإنسان حقائق الأشياء في غاية الإشكال، ولا يعلم حقائقها إلا علام الغيوب. وغاية ما للعقل من النصيب، إنما هو درك بعض خواص الأشياء ولوازمها، لا جميع الخواص واللوازم»[55]. وهو ما قرره محمد علي الكاظمي الخراساني، (توفي1365هـ)؛ إذ قال: «وبالجملة: عزل العقل عن الإدراك مما يوجب هدم أساس الشريعة، فلا إشكال في أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها ولو موجبة جزئية، وفي بعض الموارد. ولا ندعي الكلية ولا يمكن دعواها، بل نتكلم في قبال السلب الكلي الذي عليه بعض الأشاعرة»[56].

---

(52) المرجع السابق، ص50-51.

(53) المرجع السابق، ص51.

(54) الزنجاني، إبراهيم الموسوي. **عقائد الإمامية الإثنى عشرية**، قم: مؤسسة طباعة وتجليد دار الكتاب، 1402هـ/ 1982م، ص277. قال محمد الحسين، كاشف الغطاء: «يجب على العاقل بحكم عقله عند الإمامية تحصيل العلم والمعرفة بصانعه والاعتقاد بواحدانيته في الألوهية، وعدم اتخاذ شريك له في الربوبية..». انظر:
- آل كاشف الغطاء، محمد الحسين. **أصل الشيعة وأصولها**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1413هـ/ 1993م، ص141.

(55) المرجع السابق، ص7.

(56) الخراساني، محمد علي الكاظمي. **فوائد الأصول**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1406هـ، ج3، ص59.

ومتى عرف الإنسان ربه، وجب عليه أن يشكره، لأن شكر المنعم واجب بضرورة العقل الناتجة عن نعم الله وآثارها الغامرة للعباد. ومتى لم يعرف الإنسان ربه وما يستحقه من الشكر، فإنه يستحيل أن يعرف أنه قد أمره، وأن امتثال أمره واجب، وإذا استحال أن يعرف أنه تعالى قد أمره، وأن امتثال أمره واجب، استحال أمره، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق[57]. وكل هذا مما تنـزَّهت عنه حكمة الله في الخلق والأمر.

ثانياً: نظرية التحسين والتقبيح العقليين

تناول الإمامية هذه النظرية، ونسبوا القول بثبوتها لأنفسهم قبل المعتزلة، وهو المستفاد من قول ابن المطهر الحلي (توفي726هـ): «قالت الإمامية، ومتابعوهم من المعتزلة: إن الحسن والقبح عقليان»[58]. وتتأكَّد أسبقيَّة الإماميَّة بالقول بهذه النظرية في سياق آخر: «ذهبت الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة، إلى أن من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل... ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه أو قبحه؛ فيكشف الشرع عنه كالعبادات»[59].

وقد ساق الحلي من الشواهد العقلية والواقعية ما يصحح نظرية الإمامية في «التحسين والتقبيح العقليين»، ويبطل نظرية الأشاعرة في «التحسين والتقبيح الشرعيين»، ويكشف عن جوهر الاختلاف بينهما. وقد أرجع كل من الطوسي (توفي672هـ) والحلي[60]، هذا الاختلاف إلى معنى واحد من معاني الحسن والقبح العقليين؛ وهو ما يترتب عليه المدح والثواب بالنسبة للحسن، وما

---

(57) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص51-52.

(58) المرجع السابق، ص72. وانظر أيضاً:

- الحلي، الحسن بن يوسف المطهر. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، تحقيق: وتعليق حسن مكي العاملي، بيروت: دار الصفوة، 1413هـ/ 1993م، ص246، 247.

(59) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص82.

(60) المرجع السابق، ص82-85. وانظر أيضاً:

- الحلي. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، مرجع سابق، ص246، 249.

يترتب عليه الذم والعقاب بالنسبة للقبح. وهذا هو محل النـزاع، بين الإمامية التي ترى في التحسين والتقبيح أنّه عقلي، فيما يرى الأشاعرة أنّه شرعي.

وأما المعنيان الباقيان؛ وأولهما: الحسن؛ بمعنى ما يلائم الطبع، كاللذة والفرح والسرور. والقبح؛ بمعنى ما ينافيه؛ كالألم والحزن والغم. وثانيهما: الحسن؛ بما هو صفة كمال؛ كالعلم والعدل والشجاعة والكرم، وما في معناها من القيم. والقبح؛ بما هو صفة نقصان؛ كالجهل والظلم والجبن والبخل؛ وما في معناها من المساوئ، فلا نـزاع في كونهما من وظائف العقل، ولا يتوقف الحكم بهما على الشرع باتفاق الجميع[61]

فهذا مجمل رأي الإمامية في التحسين والتقبيح العقليين، وللتوسع فيه أكثر يمكن مراجعة ما نص عليه محمد رضا المظفر في كتابه «أصول الفقه».

ثالثاً: تعليل الأفعال والأحكام الإلهية

انتهى الإمامية بناء على قولهم بـ«التحسين والتقبيح العقليين» إلى أن الله عدل حكيم، لا يصدر عنه العبث ولا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب[62]، بل

---

(61) قال الطوسي: «الأفعال تنقسم إلى حسن وقبيح. وللحسن والقبح معان مختلفة: فمنها: أن يوصف الفعل الملائم أو الشيء الملائم، بالحسن، وغير الملائم بالقبح. ومنها: أن يوصف الفعل أو الشيء الكامل، بالحسن، والناقص بالقبح. وليس المراد هنا هذين المعنيين، بل المراد بالحسن في الأفعال، ما لا يستحق فاعله بسببه ذماً أو عقاباً، وبالقبح ما يستحقهما بسببه». انظر:

- الحلي. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، مرجع سابق، ص245. وتعقب ابن المطهر الحلي الطوسي مبينا هذه المعاني أكثر، فقال: «الحسن والقبح يطلقان على معان ثلاثة: الأول: كون الفعل أو الشيء ملائماً، يسمى الحسن. وكونه منافياً، يسمى القبيح. كاللذة والألم. الثاني: كون الشيء أو الفعل على صفة كمال، يسمى الحسن، كالعلم. وكونه على صفة نقصان، يسمى القبيح، كالجهل. الثالث: كون الفعل بحيث يستحق فاعله ذماً أو عقاباً بسببه، يسمى القبيح؛ والأولان لا نزاع في كونهما عقليين، إذ لا يتوقف الحكم بهما على الشرع. والنزاع إنما هو في المعنى الأخير». انظر:

- الحلي. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، مرجع سابق، ص246-247.

(62) قال إبراهيم الموسوي الزنجاني: «والمراد من الوجوب درك العقل لا أنه حاكم على =

جميع أفعاله تعالى حكمة وصواب[63]. ومن ثم فـ«إن كل ما يفعله سبحانه وتعالى، فهو لغرض ومصلحة وحكمة»[64]. لأنه متى تجردت أفعاله تعالى عن الأغراض والمقاصد والحكم، اختل نظام الكون، وتعطلت العلوم، وبطلت النبوّات بأسرها، وسادت الفوضى وعم العبث[65]. والعبث قبيح، والله منزَّه عنه بإطلاق، لأنه حكيم. ومن الحكمة أن تعلَّل أفعاله -ومنها أحكامه- بجلب المصالح ودرء المفاسد.

وقد استند الحلي في تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض والغايات الحميدة، إلى ما في الكتاب العزيز من نصوص صريحة دالّة على أن الله تعالى يفعل لغرض وغاية، لا عبثاً ولعباً... وأن الآيات الدالة على الغرض والغاية في أفعال الله أكثر من أن تحصى[66].

وهذا التعليل الغائيّ المصلحي، لا يقتصر على أفعال الله دون أحكامه، بل يشملهما معا، وهو ما عقد له محمد بن الحسن الحر العاملي (توفي 104 اهـ) باباً في كتابه «الفصول المهمة في أصول الأئمة» عنونه بـ«باب أن أفعال الله سبحانه معلَّلة بالأغراض الراجعة إلى مصلحة العباد، وأنه لابد من التكليف لهم بما فيه صلاحهم»[67] وقال في باب آخر: «ما أحله الله ففيه

= الله تعالى». انظر:
- الموسوي. **عقائد الإمامية الإثنى عشرية**، مرجع سابق، ص74.

(63) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص85. قال ابن المطهر الحلي: «قالت الإمامية ومتابعوهم من المعتزلة: إن جميع أفعال الله تعالى حكمة وصواب، ليس فيها ظلم، ولا جور، ولا كذب ولا عبث، ولا فاحشة. والفواحش، والقبائح، والكذب، والجهل، من أفعال العباد، والله تعالى منزه عنها، وبريء منها». انظر:
- الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص73.

(64) الموسوي. **عقائد الإمامية الإثنى عشرية**، مرجع سابق، ص276.

(65) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص89-94.

(66) المرجع السابق، ص93. قال ابن المطهر الحلي: «قالت الإمامية: إن الله تعالى لم يفعل شيئا عَبثاً؛ بل إنما يفعل لغرض ومصلحة». انظر:
- الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص74.

(67) الحر العاملي، محمد بن الحسن. **الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام**، النجف: المكتبة الحيدرية، 1378هـ، ص99-100.

صلاح العباد، وكل ما حرمه ففيه الفساد»[68]. وقد رفض محمد علي الكاظمي الخراساني الإقرار بتعبدية جميع الأحكام الشرعية وتجريدها عن المصالح والمفاسد بإطلاق؛ فقال: «والذي لا يمكن الالتزام به هو إنكار المصالح والمفاسد في متعلقات الأوامر، وأنها كلها تكون محض الاقتراح... فتحصَّل أنه لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وأن في الأفعال في حد ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه، وأنها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها»[69].

وقد سار محمد باقر الصدر (توفي1980م) على هذا المنوال؛ فأورد تحت عنوان: شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة، ما نصه: «ولما كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياة الإنسان في مختلف مجالاته الحياتية، فمن اللطف اللائق برحمته أن يشرع للإنسان التشريع الأفضل وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتى جوانب الحياة، وقد أكدت ذلك نصوص كثيرة وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وخلاصتها أن الواقعة لا تخلو من حكم»[70].

وهذا التعليل الذي قال به الإمامية، يرجع إلى ما وسمناه في «مبحث أقسام التعليل» بـ«التعليل المصلحي العام». وحاصله؛ ما عبر عنه الحلي من القدماء بقوله: «إن الأحكام تابعة للمصالح»[71]. وأكده محمد باقر الصدر من المحدثين؛ إذ نص على أنّ «الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد والملاكات التي يقدرها المولى وفق حكمته ورعايته لعباده، وليست جزافاً أو

---

(68) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص100-101.

(69) الخراساني. **فوائد الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص58، 59.

(70) الصدر، محمد باقر. **دروس في علم الأصول**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1986م، ج1، ص148.

(71) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص407. وقال ابن المطهر الحلي: «قالت الإمامية: إن الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا؛ بل إنما يفعل لغرض ومصلحة». انظر:
- الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص74.

تشهياً»[72]. وهذا بخلاف «التعليل القياسي الخاص»، ومؤداه؛ إلحاق حكم الفرع بحكم الأصل لتشابه علتهما المصلحية؛ وذلك باعتبار أن أحكام الله تعالى ليست موضوعة كيفما اتفق بشكل اعتباطي، وإنما هي ناشئة عن علل مصلحية كامنة فيها، فالوجوب لا يكون إلا عن مصلحة فيه، والحرام لا يكون إلا عن مفسدة فيه، وكذلك سائر الأحكام الشرعية.

ومتى تعرفنا على علَّة هذا الحكم أو ذاك، أمكننا الوصول إلى الحكم بناء على قاعدة «تبعية الأحكام لعللها المصلحية». وإن كان منها ما مصلحته غير معلومة لنا في الظاهر، فهي في علم الله، كما قال الحلي: «إن الأحكام خفية على العقلاء، والمصالح التي هي عللها خفية أيضاً، وربما كان الشيء مصلحة عند الله، ويخفى عنا وجه المصلحة فيه، كعدد الركعات ومقادير الحدود، وغير ذلك»[73].

وقد انقسم الإمامية في علاقة حكم العقل بحكم الشرع إلى فريقين: فريق يقول بـ«مبدأ التلازم»، عملاً بقاعدة: «كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع». وهو ما ذهب إليه محمد علي الكاظمي الخراساني، في كتابه «فوائد الأصول» وفيه خلص إلى القول: «فتحصَّل: أنه لا سبيل إلى منع الملازمة بعد الاعتراف بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وبَعْدَ الاعتراف بإدراك العقل لتلك المصالح والمفاسد. فإذا كانت خفية لم يطلع عليها العقل»[74]. وفريق يقول بـ«مبدأ التمايز»؛ عملاً بقاعدة: «ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل» وهو ما عبر عنه محمد رضا المظفر بوضوح؛ إذ قال: «إن مصالح الأحكام الشرعية المولوية، التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع، لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا. . . ولأجل هذا نقول: إنه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل. وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام: (إن دين الله لا يصاب بالعقل)، ولأجل هذا أيضا،

---

(72) الصدر. **دروس في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص326.
(73) المرجع السابق، ص405.
(74) الخراساني. **فوائد الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص62.

نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام»[75].

وامتناع الإماميّه عن التعليل القياسي هو مما أجمع عليه أهل البيت، حسبما قاله الحلي: «ذهبت الإمامية، وجماعة تابعوهم عليه، إلى أنه يمتنع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع... وقد أجمع أهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس، وذم العامل به»[76]. وهو ما أكده الحلّي في سياق آخر؛ إذ جاء عنه في كتاب: «مبادئ الوصول إلى علم الاصول» ما نصه: «اختلف الناس في ذلك، والذي نذهب إليه أنه ليس بحجة... ولم يزل أهل البيت، عليهم السلام، ينكرون العمل بالقياس، ويذمّون العامل به، وإجماع العترة حجَّة»[77].

وقد عقد محمد بن الحسن الحر العاملي (توفي1104هـ) باباً بـ«عدم جواز العمل بشيء من أنواع المقاييس في نفس الأحكام الشرعية حتى قياس الأولوية». وهو الباب السابع عشر من كتابه «الفصول المهمة في أصول الأئمة»[78].

وذكر مرتضى الأنصاري (توفي1281هـ) أن العمل بالقياس محظور عند الإمامية، ومن شذ منهم وعمل به لأي سبب من الأسباب، فقوله مردود، ولا قيمة له ولا لمؤلفاته؛ وذلك كما في قوله: «لما كان العمل بالقياس محظوراً عندهم في الشريعة لم يعملوا به أصلاً، وإذا شذ منهم واحد وعمل به في بعض المسائل، أو استعمله على وجه المحاجَّة لخصمه وإن لم يكن اعتقاده، ردوا قوله، وأنكروا عليه، وتبرأوا من قوله، حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته، لما كان عاملاً بالقياس»[79]. وإذا كان هذا هو موقف

(75) المظفر، محمد رضا. **أصول الفقه**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1990م، ص220، 221.

(76) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص402-403.

(77) الحلي، الحسن بن يوسف المطهر. **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، بيروت: دار الأضواء، 1986م، ص214-216.

(78) الحر العاملي. **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، مرجع سابق، ص204-206.

(79) الأنصاري، مرتضى. **فرائد الأصول**، تحقيق: لجنة التحقيق، قم: باقري، 1419هـ، ج1، ص312-313.

الإمامية من القياس فكيف أبقت على باب الاجتهاد الفقهي مفتوحاً إلى الآن[80]، وقد انقطعت أخبار الأئمة والسفراء بموتهم، وغياب الإمام المنتظر، ولم يبق إلا الفقهاء ومراجع التقليد!؟

ولحلّ هذا الإشكال لا بدّ من التمييز في فقهاء الإمامية ومراجعهم بين صنفين، وهما: الإخباريون والأصوليون.

فأما الإخباريون؛ فهم الذين ظلوا متشبثين بالنص من منطلق أنه لا شيء من النوازل إلا وفيه حكم منصوص عن الأئمة، كما قال ميرزا أبو القاسم القمي (توفي 1231هـ) «فالاخباريون منهم لم يعوّلوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام»[81]. ومن ثم، فلا حاجة عندهم للقياس وما في معناه من آليات الاجتهاد، مثل الاستحسان والمصالح المرسلة.

وأما الأصوليون؛ فهم الذين قالوا بإمكانية الاجتهاد باعتماد القواعد الأصولية التي لا سبيل إلى تغطية النوازل المتجددة بما تحتاجه من أحكام اجتهادية إلا بإعمالها، ومنها القياس، وهو ما عمل به كثيرون. فمن قدماء الإمامية عمل به ابن الجنيد[82]، فتركت لذلك كتبه، وما كان الرجل نكرة فيهم، بل هو شيخ الإمامية في عصره، وصاحب التصانيف الحسنة... كما هو معلوم من ترجمته.! ومن المحدثين محمد باقر الصدر؛ إذ قال: «فإذا حرَّم الشارع شيئاً، كالخمر مثلاً، ولم ينص على الملاك والمناط في تحريمه، فقد يستنتجه العقل ويحدس به، وفي حالة الحدس به يحدس حينئذ بثبوت الحكم في كل الحالات التي يشملها ذلك الملاك، لأن الملاك بمثابة العلَّة لحكم الشارع، وإدراك العلة يستوجب إدراك المعلول. وأما كيف يحدس العقل

(80) قال محمد الحسين آل كاشف الغطاء: «باب الاجتهاد كان في زمن النبي ﷺ مفتوحا؛ بل كان أمرا ضروريا عند من يتدبر، ثم لم يزل مفتوحا عند الإمامية إلى اليوم». انظر:
- آل كاشف الغطاء. **أصل الشيعة وأصولها**، مرجع سابق، ص163.

(81) القمي، ميرزا أبو القاسم. **قوانين الأصول**، طهران: المكتبة العلمية الاسلامية، 1378هـ، ص439.

(82) الخراساني. **فوائد الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص143.

بملاك الحكم ويعيِّنه في صفة محددة، فهذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارة، وعن طريق القياس أخرى»[83]. ويجري على هذا النهج أيضاً، محمد تقي الحكيم، الذي ميز فيه بين ما يُعتبر وما لا يُعتبر في نظر الإمامية، فقال: «وتمام رأينا في القياس، أن القياس يختلف باختلاف مسالكه وطرقه، فما كان مسلكه قطعياً أُخِذَ به، وما كان غير قطعي، لا دليل على حجِّيته»[84].

ولئن كان منع العمل بالقياس أصل من أصول الإماميّه؛ فقد عمل به ثلة منهم -قديماً وحديثاً- وإن سموه بأسماء مختلفة[85]. وهو ما يفيد أن القياس فيه خلاف مشهور بين الإمامية، وليس موضع إجماع بينهم. ومن كان له إلمام بفقه الإمامية وأدبياتهم الأصولية وقف من هذه الدعوى على علم[86].

وحاصل ما يمكن تسجيله على رأي الإمامية في التعليل، أنهم قالوا بالتعليل المصلحي العام في أفعال الله وأحكامه، لكنهم اضطربوا في القول بالتعليل القياسي الخاص في أحكامه بين رافض ومثبت له تأصيلاً وتنـزيلاً. وكل هذا بخلاف مذهب الظاهرية، فهم لا يقولون بأي نوع من التعليل، إلا ما كان منصوصاً، بينما الإمامية يقولون بتعليل أفعال الله بالمصالح وتبعية أحكامه لها أيضاً، وفي هذا يتفقون مع المدارس الكلامية الأخرى، باستثناء بعض الأشاعرة.

ولأخذ فكرة أوسع وأوضح عن التعليل عموماً، والعمل بالقياس خصوصاً في نظر الإمامية؛ يمكن مراجعة كتاب: «تعليل الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين» لخالد زهري؛ ففيه إفادات كثيرة.

---

(83) الصدر. **دروس في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص326.

(84) الحكيم، محمد تقي. **الأصول العامة للفقه المقارن**، قم: مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، 1979م، ص358-359.

(85) زهري، خالد. **تعليل الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين**، بيروت: دار الهادي، 1424هـ/ 2003م، ص64-67.

(86) قال أبو الحسن الأشعري: «واختلفت الروافض في النظر والقياس وهم ثماني فرق.فالفرقة الأولى منهم؛ وهم جمهورهم؛ يزعمون أن المعارف كلها اضطرار. . .=

رأي المدرسة الزيدية

تنسب الزيدية، إلى زيد بن علي بن الحسين عليهم السلام (توفي122هـ). وحاصل رأي أئمة هذه المدرسة في التعليل[87]، يجد مرجعيته في «قاعدة التحسين والتقبيح العقليين». وهم في هذه القاعدة ينهجون نهج المعتزلة، كما يرى المقبلي: «فهم معتزلة في مسألة التحسين والتقبيح، وتعليل أفعاله تعالى بالحكم»[88]. وفيما يلي تفصيل ذلك:

= وأن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم. . . والفرقة السادسة منهم يزعمون أن النظر والقياس يؤديان إلى العلم بالله، وأن العقل حجة إذا جاءت الرسل؛ فأما قبل مجيئهم؛ فليست للعقول دلالة. والفرقة السابعة منهم يقولون بتصحيح النظر والقياس، وأنهما يؤديان إلى العلم، وأن العقول حجة في التوحيد قبل مجيء الرسل وبعد مجيئهم». انظر:
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، د.ت.، ج1، ص52.

كلمة «**الروافض**» الواردة في هذا النص ترجع في أصلها إلى ما حدث سنة 122هـ؛ «عندما بويع الإمام زيد بن علي بن الحسين، أيام هشام بن عبد الملك؛ وكان زيد يفضل علي بن أبي طالب على سائر أصحاب رسول الله، ويتولى أبا بكر وعمر، ويرى الخروج على أئمة الجور. فلما ظهر بالكوفة في أصحابه الذين بايعوه؛ سمع من بعضهم الطعن على أبي بكر وعمر؛ فأنكر ذلك على من سمعه منه؛ فتفرق عنه الذين بايعوه. فقال لهم: رفضتموني. فيقال: إنهم سموا الرافضة لقول زيد لهم رفضتموني». انظر:
- الأشعري. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، مرجع سابق، ج1، ص65.

(87) لقد تعذر علي الحصول على ما يكفي من مراجع الفكر الزيدي؛ لتهيىء هذا المبحث؛ ولذلك لم أجد بداً من الاستعانة بما في المكتبة الشاملة الزيدية، وهي للأسف غير كاملة التوثيق، وجميع الكتب على الموقع الإلكتروني التالي:
forum.janatin.com/t33815.html

(88) المقبلي، صالح بن مهدي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، بيروت: دار الحديث، 1405هـ، ص6. وقال المقبلي أيضاً: «قال السيد الهادي بن إبراهيم الوزير رحمه الله تعالى وهو من أشد الناس شكيمة في نصرة مذهب الزيدية والتعصب لهم والرد على مخالفيهم، فقال فيهم وفي المعتزلة: «وإنهما فرقة واحدة في التحقيق. . . واعتذر عن تقديم المعتزلة على الزيدية بما نصه: «وأما المعتزلة فقد ذكرت بعض أكابرهم، وكراسي منابرهم، مع إجمال وإهمال. . . ورأيت تقديمهم على الزيدية لأنهم سادتها وعلماؤها؛ فألحقت سمطهم بسمط الأئمة؛ وذلك لتقدمهم في الرتبات. ولأنهم مشايخ سادتنا وعلمائنا القادات» وهذا الذي قاله هو حقيقة الأمر في اتحاد هاتين =

أولاً: أولوية النظر العقلي

احتفى أقطاب الزيدية بالنظر العقلي أيما احتفاء، وأعطوه من الأولوية المنهجية والأسبقية المعرفية ما يقطع بأهميته في الاستدلال العقدي، فهو عندهم أول ما أوجب الله على المكلف لمعرفته بالاستدلال[89]، وذلك باعتبار «أن النظر أصل من أكبر أصول الدين، لأنه به عُرفت الأصول»[90].

وأولوية النظر العقلي عند الزيدية، تجد سندها في كونه دليل العلم بالتوحيد، كما قال أحمد بن يحيى: «تقديم النظر، لكونه يوجب العلم بالتوحيد»[91]. وفي كونه دليل معرفة ما سواه من الأدلة أيضاً، كما قال أحمد

= الفرقتين كما لا يخفى على من صح أن يُعَدَّ من أهل هذا الشأن. هذه كتبهم شاهدة بذلك». انظر:

- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص7-8.

(89) ابن سليمان، عبد الله بن حمزة. **زبد الأدلة**، د. ن.، ود.ت.، ص1. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok021.zip؛ وقال محمد بن الحسن بن القاسم: «أول ما يجب على المكلف هو: العلم بالله تعالى ومعرفته، والعلم بصفاته». **انظر**:

- ابن القاسم، محمد بن الحسن. **سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد**، د. ن.، ود.ت.، ص4. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok022.zip؛ وقال المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي (توفي493هـ): «فأول ما يجب على المرء النظر في طريق معرفته تعالى ليعرفه، ثم يعرف صفاته، ثم يعرف النبوات والشرائع». انظر:
- الجشمي، المحسن بن محمد بن كرامة. **تحكيم العقول في تصحيح الأصول**، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1421هـ/ 2001م، ص30. وقال أيضاً: «إن أول ما يجب على المكلف النظر في طريق معرفة الله تعالى، ثم النظر في طريق معرفة صفاته، ثم في عدله، ثم في النبوات على الترتيب». انظر:
- الجشمي. **تحكيم العقول في تصحيح الأصول**، مرجع سابق، ص36.

(90) اليمني، أحمد بن سليمان. **حقائق المعرفة**، تحقيق: حسن بن يحيى اليوسفي، د. ن.، ود.ت.، ص62. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok019.zip؛ وقال: «والأصول هي التي سميناها في كتابنا هذا؛ وهي ثلاثة عشر باباً وهي: معرفة النّظر والاستدلال، ومعرفة الصّنع، ومعرفة الصّانع، ومعرفة التّوحيد، ومعرفة العدل، ومعرفة النّعمة، ومعرفة شكر المنعم، ومعرفة البلاء، ومعرفة الجزاء، ومعرفة الكتب، ومعرفة الرسل، ومعرفة الإمامة، ومعرفة الاختلاف». **انظر**:

- اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص271.

(91) حابس، أحمد بن يحيى. **كتاب الإيضاح في شرح المصباح**، د. ن.، ود.ت.، =

بن سليمان: «العقل هو أصلح الحجج؛ والكتاب والسنة تأكيد له، والدليل على ذلك، أن الكتاب والسنة ما عرفا إلا بالعقل»[92].

والنظر العقلي في اعتقاد الزيدية ليس خاصاً بفئة من الناس هم مجتهدو النُظَّار، بل هو فرض عين لا يُعفى مكلَّف من إعماله، كما قال أحمد بن يحيى: «فالذي عليه أئمتنا والجمهور أنه فرض عين»[93]. أي؛ متى بلغ المكَّلف عاقلاً، ولا مانع له من التفكير، وجب عليه أن يُعْمِلَ عقله لمعرفة ربه، جلباً لما ينفعه، ودفعاً لما يضره، ومتى قصَّر في ذلك لم ينل من صلاح دنياه وآخرته شيئاً، كما قال أحمد بن سليمان: «اعلم أن العقل يحكم بأن العلم حسن وأن الجهل قبيح، ويحكم أنه يجب على العاقل أن ينظر ويميِّز؛ إذ قد أُعِطَي آلة النظر والتمييز، ويحكم أنه إن لم ينظر ويميز لم يبلغ إلى استجلاب منفعة، ولا دفع مضرة، ولا يبلغ إلى إصلاح دين ولا دنيا»[94].

ومتى عرف المكلَّف ربه بالنظر العقلي في الأنفس والآفاق؛ وجب عليه أن يشكره؛ إذ «قد تقرر في العقول وجوب شكر المنعم»[95]. وهو ما «لا ينكره إلا جاحد مكابر، أو ناقص عقل أو قاصر»[96].

ومفهوم الشكر عند الزيدية، لا يقتصر على النطق بكلمته؛ بل يشمل الإيمان والإقرار والامتثال باطناً وظاهراً، : «وشكر المنعم على ثلاثة وجوه:

= ص23. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok023.zip

(92) اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص56. قال أحمد بن يحيى حابس: «السمع لا يثبت إلَّا بالنظر». انظر:
- حابس. **كتاب الإيضاح في شرح المصباح**، مرجع سابق، ص20.

(93) المرجع السابق، ص20.

(94) اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص 56.

(95) مداعس، محمد بن يحيى. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، د.ت.، ج1، ص17. وانظر أيضاً:
- اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص268.
- حابس. **كتاب الإيضاح في شرح المصباح**، مرجع سابق، ص18.

(96) مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص49.

اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالنفس والأركان»[97].

إن تمجيد الزيدية للعقل، وإشادتهم بقدراته المعرفية، لم يمنعهم من الإقرار بنسبيته ومحدودية مداركه أمام الشرع، كما قال العزي: «فكثير من المصالح والمفاسد المتعلقة بالأفعال والتروك، لا تُعْلَمُ إلا بالشرع، ولا مجال للعقل فيها. . . فمن ثمة وجبت النبوة لما فيها من الألطاف، وتوقف أداء الشكر عليها»[98].

فالنظر العقليّ ذو أهميَّة ومكانة، في البناء العقدي عند الزيدية. ولا خلاف فيه بين أشياخهم، كما لاخلاف فيه بينهم وبين المعتزلة.

ثانياً: قاعدة التحسين والتقبيح العقليين

اهتم أئمة الزيدية بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين، فحققوها وحرروا محل النزاع فيها بوضوح، ومن أبرز الذين تصدوا لبحثها، المقبلي (توفي1108هـ) وذلك في كتابه: «العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ».[99] والصنعاني (توفي1182هـ) في كتابه: «إجابة السائل شرح بغية الآمل»[100]. وفيما يلي جملة بأهم ما انتهيا إليه من خلاصات ومراجعات نقدية:

أ - قاعدة التحسين والتقبيح العقليين من أمَّهات قواعد الدين، ومَهمات المحققين، التي لم ينازع فيها أحد قبل ظهور الخلاف بين أهل الإسلام،

---

(97) اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص270 .قال محمد بن يحيى مداعس: «وإجماع أهل العربية على أن الشكر قول باللسان واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان في مقابلة النعمة». انظر:

- مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص46.

(98) مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص358.

(99) المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص161-197.

(100) الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م، ص221-229.

وهي مما ثبت بالأدلة الواقعية الفطرية المسلمة بين جميع الناس، وإن اختلفت فيها الأنظار، وتأججت بسببها العداوات، وشاخ فيها الإنصاف ومات[101].

ب - مسألة المدح والثواب الدنيويين، والذم والعقاب الأخرويين، ليست من مفردات التحسين والتقبيح العقليين، ولم يتعرض لها قدامى القائلين به، ولم يدرجوها في محل النزاع، ولم يصرحوا بشيء منها في كتبهم أصلاً؛ لأن الثواب والعقاب من لوازم التكليف، لا من لوازم التحسين والتقبيح[102].

ج - عبارة المدح والذم، هي من وضع بعض الأشاعرة الذين خلطوا في محل النزاع، زيادة المدح عاجلاً والإثابة آجلاً، ونسبوها إلى المثبتين؛ فكانت هذه بداية الخلاف ومنشؤه بين مثبتي التحسين والتقبيح العقليين ونفاته[103].

د - لم يقل أحد من المثبتين إن العقل يدرك العقاب آجلاً؛ إذ لا تُعْرَفُ أحكام الآجل إلا من رسل الله بعد التشريع. وما يوجد من هذا القول في أدبيات المتأخرين من المثبتين للتحسين والتقبيح العقليين، فهو من تقليدهم لنفاته من الأشاعرة، وتصديقهم في دعوى هذه الزيادة[104].

هـ - ليس المقصود بالمدح العاجل أو الذم الآجل، مدح الله لهذا المحسن أو ذمه لذلك المسيء، وإنما المراد مدحه وذمه من العباد. . . قبل ورود الشرائع. وهذا هو عين ما قاله مثبتو التحسين والتقبيح العقليين[105].

و - التقسيم الثلاثي لمعنى الحسن والقبح العقليين[106]، تقسيم أشعري

---

(101) المرجع السابق، ص221-222.

(102) المرجع السابق، ص223-224. وانظر أيضاً:

- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص162.

(103) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص222-223.

(104) المرجع السابق، ص222-223.

(105) المرجع السابق، ص223-224.

(106) المراد بهذا التقسيم؛ أن الحسن والقبح يطلق بثلاثة معان وهي:

- الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته.
- الحسن والقبح بمعنى كونه صفة كمال ونقص.

قال به ابن الحاجب (توفي646هـ) في المختصر، والرازي في «المحصول»، والزركشي في «جمع الجوامع»[107] وآخرون، وهو من المغالطة والخلط في محل النـزاع. ولا وجود له في كتب المحققين من المعتزلة كالمجتبى للشيخ مختار، والفائق لقاضي القضاة، وشرح الأصول الخمسة، والمنهاج للقرشي، وغيرها[108].

وقد تعقب الصنعانيُّ الحسينَ بن القاسم (توفي1161هـ) -وكلاهما من كبار أعلام الزيدية- بالنقد لتقليده ابن الحاجب في هذا التقسيم، قائلاً: «فما كان يحسن للمصنف تقليد ابن الحاجب في النقل عن خصومه ونسبة الأقوال إليهم. وقد حذَّرْنا في كتاب «الإيقاض» عن نقل كلام الخصوم من كتب خصومهم. فكم رأينا من حيف وتحريف وقع بسبب ذلك وهذا هنا منه. ومن عدم الإنصاف نقل دليل الخصم من غير كتابه، وتحويله إلى عبارة غير عبارته، ومن عنوان الحيف أن يعنون دليل خصمه بقوله وشبهته»[109].

وعلى الرغم من تنبيه الصنعانِيِّ على بطلان التقسيم الثلاثي لمسمّى التحسين والتقبيح العقليين، فإنه ما زال يتردَّد في أدبيات بعض الزيدية، ولم تتخلص منه إلى اليوم؛ كما عند المرتضى بن زيد المحطوري الحسني في كتابه: «مباحث في أصول الفقه: الحكم الشرعي ومتعلقاته»[110].

- الحسن والقبح بمعنى المدح والثواب، والذم والعقاب.

(107) يقصد كتابه «**تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع**».

(108) الصنعاني، **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص223. انظر أيضاً:

- الصنعاني. **حاشية الدراية منشور مع هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، للحسين بن القاسم بن محمد، مرجع سابق، ج1، ص311.
- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص162-163. قال المقبلي: «وإن رأيت في كتب الأشاعرة قولهم: يطلق الحسن والقبح لثلاثة معان اتفاقا؛ فإنما مستندهم كلام أسلافهم من دون معرفة كلام الخصم». انظر:
- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص163.

(109) الصنعاني، **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص311، 312.

(110) المُحطوري، المرتضى بن زيد الحسني. **مباحث في أصول الفقه: الحكم** =

ز - معنى إدراك العقل للحسن والقبح، هو أن يستحسن العقلاء الرفع من شأن من اتصف بالعلم والعدل ونحوهما، والوضع من شأن من اتصف بالجهل والظلم ونحوهما... وغايته أن الأشعرية عبَّروا عن الحسن بصفة الكمال، وعبروا عن القبح بصفة النقص، وأثبتوا إدراك العقل لمدح من اتصف بالأول، وذمه لمن اتصف بالثاني. وهذا موافقة منهم للمعتزلة بغير نية(111).

ح - بمجيء الوحي، لم يعد للاختلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين أي معنى، لأنه لا حكم للعقل في حضور الشرع، اللهم إلا إذا شغر الزمان عنه، فالعقل خليفته، كما قال الصنعاني: «فاعلم أنه لم يبق بعد تقرّر الشريعة لمسألة الخلاف في التحسين والتقبيح فائدة؛ إذ بعد حكم الشرع، لم يبق للعقل مجال في إثباته لشيء من الأحكام، إنما هذه الأبحاث فرضية مبنية على انفراد العقل عن الشرع... فإذا فُقِدَ حكم الشرع كان حكم العقل تبعاً له وخلفاً عنه في فَقْدِ الحكم؛ ولذلك قلنا:

إذا دليل الشرع في الحكم انتفى   كان دليل العقل عنه خلفا»(112)

ط - متى تولى العقل منصب الخلافة عن الشرع، فله أن يدرك ما في الأشياء والأفعال من محاسن أو قبائح على وجه الإجمال، ولا يتجاوز القضاء بمدح محاسن الأفعال، وذم قبائحها في الدنيا. وأما ما سوى ذلك من

= **الشرعي ومتعلقاته**. صنعاء: مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، 1429هـ/ 2008م، ص105-106.

(111) المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص312. قال صالح بن مهدي المقبلي: «والاتفاق منهم ومن سائر الناس؛ أن التحسين والتقبيح؛ بمعنى الكمال والنقص ثابت في نفس الأمر، وهذا يكاد يلحق الخلاف بالوفاق». انظر:
- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص164. انظر أيضاً:
- الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص229.

(112) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص225. قال الصنعاني: «قد عرفت أنه بعد ورود الشرع؛ لم يبق للعقل إلا تحسين ما حسنه وتقبيح ما قبحه». انظر:
- الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص225.

التكاليف الشرعية، وما يتعلق بترتيب المدح والثواب الإلهيين على فعل المحاسن، أو ترتيب الذم والعقاب الإلهيين على اقتراف القبائح في الدارين، فهذه الأمور كلها ليست من مَهمّات العقل، ولا هي من اختصاصه، ولا حق له أن يصدر أي حكم بشأنها؛ بل هي من مستحقات الشرع متى جاء، ولو كانت من اختصاص العقل لاستغنى الناس بأحكامه عن أحكام خالقه. ومن ثم، فكل من ساوى حاكمية العقل بحاكمية الشرع من المثبتين للتحسين والتقبيح العقليين، فذلك من تخليطه في محل النـزاع[113].

---

(113) لقد حرر الصنعاني محل النزاع في المراد بمسألة المدح والثواب، والذم والعقاب وعلاقتها بقاعدة: «العقل قبل ورود الشرع»؛ فقال: «العقل لا حكم له بإيجاب ولا تحريم ولا غيرهما؛ إنما يحكم بأن فاعل الحسن يستحق المدح من العباد. وفاعل القبيح عكسه يستحق عكسه منهم. وليس المراد أنه يستحق أن يكون حقاً عليهم واجباً يأثمون بتركه. فإن التأثيم لازم للواجب الشرعي. . . وأنه لا يعرف إلا من الشرع. بل معنى استحقاقه أن العباد بعقولهم يرون مدح من اتصف بالكمال والحسن بمقتضى العقل وعكسه في عكسه، وليس هنا حكم من العقل كالأحكام الخمسة الشرعية؛ بل حكمه هو إدراكه لما ذكر لمن اتصف بأحد الصفتين، ولكن سرى التخليط إلى المثبتين فقالوا: العقل حاكم كالشرع. وقالوا في الظلم: محرم عقلاً وهو غلط. أو تعبير باللازم عن ملزومه شرعا.

فإن الظلم قبيح عقلاً وصفة نقص؛ لكن التحريم بالمعنى الشرعي؛ وهو أنه يستحق فاعله الذم والعقوبة. أي؛ من الله. وتاركه المدح والمثوبة. أي؛ منه تعالى. لا يعرف إلا من جهة الشرع اتفاقاً. وإلا لما احتيج إلى رسول الله. ولخالف قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النّساء: 165]. نعم؛ نهيه تعالى عن الظلم لقبحه عقلاً وأمره بالعدل لحسنه عقلاً. ولذا قلنا: إن التحريم مثلاً ملزم للقبيح عقلاً؛ لكن لما خلطوا محل النزاع، وقلدوا في نقله من كتب خصومهم؛ جروا في التفريع عليه، وهو تفريع على تخليط. . .

وإذا عرفت هذا؛ فالأشياء قبل الشرع لا حكم فيها شرعي ضرورة أنها مفروضة قبل وروده. والعقل حكمه استحسان الحسن بالرفع من شأن فاعله ومدحه، واستقباح القبيح بالوضع من شأن فاعله وذمه. وليس له حكم يستلزم عقاباً أخروياً. فعندهم من ظلم زيداً بأخذ ماله وسبي حريمه؛ فاعل قبيح يستحسن العقلاء ذمه، والانتصاف منه. والمحسن إلى زيد بأي إحسان على عكسه. وأما أنه هل يوجب شيئاً إيجاباً شرعياً أو يحرمه تحريماً شرعياً؟ فهذا شيء لا يعرفه العقل إلا من جهة الشرع. والفرض أنه لا شرع. إذ من لازم الإيجاب الإثابة والعقاب فعلاً أو تركاً. ومن لازم التحريم ذلك كذلك. فإذا قالوا: واجب عقلي؛ فلا يحمل إلا على أنه حسن عند العقل. والحسن عنده يقضي بالحث =

ي - ما وقع من خلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، لم يكن في جوهره خلافاً حقيقياً، وإنما هو خلاف في العبارة فحسب «وغايته أن المثبت قال: حسن وقبيح، والنافي قال: صفة كمال وصفة نقص. وما كان لهذا الخلاف أن يقع أصلاً لولا طغيان التعصب المذهبي وانعدام الموضوعية؛ إذ إنّ التحقيق أنّه «لا خلاف بين الفريقين، ولا شقاق، ولكن عدم الإنصاف أقام الحرب على ساق»[114].

ك - قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ليست مما تفرد به المعتزلة دون غيرهم، وإنما هي من المسلَّمات بين جميع المحققين من المدارس كلها؛ إذ «إنّ المثبتين أكثر الأمة، ليس هم المعتزلة خاصة، فقد قال بالتحسين والتقبيح الحنابلة والحنفية الماتريدية وعامة المحققين من الأشعرية، غير أن ما اشتهر هو أنّ المعتزلة يثبتونها والأشعرية ينفونها، والتحقيق ما أسلفناه من الاتفاق. ولذا قلنا:

لو أنصف النظّار لم يصبحوا   في كل بحث فرقا شتّى
إنَّ طريق الحق معروفة   لا عوج فيها ولا أمتا»[115]

= على فعله والاتصاف به؛ لأن الاتصاف بما يقتضي حسن الذكر والثناء عند العباد؛ محمود عند العقلاء قطعاً، وهو صفة كمال بلا ريب. والاتصاف بخلافه. فهذا معنى الإيجاب عقلاً. وكل هذا مبني على التحقيق؛ لا على ما قاله كل فريق من المتنازعين، فإنها قد شبت العصبية نار الغضب حتى لا ينظر فريق من كلام فريق إلا بعين الرد والإزراء. وغلا كل فيما قد مهدت له شيوخ مذهبه. ولقد غلت المعتزلة في المسألة غلواً عجيباً حتى جعلوا الواجبات الشرعية ألطافاً في الواجبات العقلية، وغير ذلك. وقابلهم فريق الأشعرية فقالوا: لا يدرك العقل حسناً ولا قبحاً ولا حكم له أصلاً. وتفرع عن هذا دواهي من نفي الحكمة، ولو نظر كل فريق نظر الإنصاف وقرروا محل النزاع؛ لكانوا على طريقة واحدة ومنهاج قويم. ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النّحل: 124]». انظر:

- الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص226، 229.

وانظر أيضاً:

- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص171-173.

(114) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص223.

(115) المرجع السابق، ص224.

ل - قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ذات أهمية قصوى، فهي في نظر الزيدية أساس حكمة الله، ودليل إثبات شريعته، ولهذا لا بدّ من قوة الكلام فيها، والتأكيد على إثباتها، وضرورة العناية بها «لأن نفيها -كما قال بعض أئمة المحققين- يفتح سد يأجوج ومأجوج، يخرج منه كل بلاء من نفي حكمة الله، ونفيها نفي الشريعة من أصلها»[116].

فهذا مجمل رأي أئمة الزيدية في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، التي هي أساس قولهم بالتعليل عموماً.

ثالثاً: تعليل الأفعال والأحكام الإلهية

ذهب أئمة الزيدية إلى أن أفعال الله تعالى معلَّلة بالحكم، وإلا لزم العبث وكان نظام العالم ومزايا الشريعة كلها مجرد مصادفة، وكل هذا مناف لما في الكتاب والسنة من الشواهد القاطعة بتعليل الأفعال الإلهية. ونجد تقرير هذه الحقيقة عند المقبلي: «قد استبان مما مضى. . . أن الحجَّة على لزوم تعليل أفعاله تعالى بالحكم، هو لزوم العبثية لعدم القول به. . . ولزوم أن نظام العالم ومحاسن الشريعة اتفاقية. . . ثم الكتاب والسنة محشوة بذلك تصريحاً وإشارة ومنطوقاً ومفهوماً»[117]. ولهذا، فـ«قد ثبت أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض، وذلك الغرض لا بد أن يعود إلى عباده وخلقه، لاستحالة المنافع والمضار عليه تعالى»[118]. والمراد بالغرض في نظر الزيدية؛ لا يخرج عن معنيين:

الأول: يقصد به ما في خلق الله من حكم، لأن «الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة»[119].

---

(116) المرجع السابق، ص224، 225.

(117) المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص98.

(118) القرشي، يحيى بن الحسن. **منهاج المتقين في علم الكلام**، د. ن.، ود.ت.، ص404. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok033.zip

(119) ابن سليمان، عبد الله بن حمزة. **شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة**، صنعاء: مركز أهل البيت، 2002م، ص167-316.

والحكمة عند الزيدية؛ هي «الفعل الحسن الذي لفاعله فيه مقصد صحيح، فيخرج العبث والسفه»[120]. وهي عندهم مما لا ينفصل عن عدل الله تعالى، كما قال محمد بن القاسم الحوثي: «إن اللّه تعالى عدل حكيم، لا يفعل القبيح كالظلم والعبث... وأفعاله كلها حسنة جارية على طبق الحكمة»[121].

والعدل في عرف الزيدية «هو من لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما يجب من جهة الحكمة، وأفعاله كلها حسنة»[122]. ولذلك «وجب الحكم بأن جميع أفعاله تعالى حكمة وصواب، وإن لم يعرف وجه الحكمة»[123]. لأن عدم الاطلاع على حكمة الله في خلقه ليس دليلاً على عدم وجودها، بل هو دليل على قصور المعرفة البشرية باتفاق العقلاء، كما يرى عبد الله بن حمزة: (توفي614هـ) «جهل الجاهل لحكمة الحكيم لا يُخرج فعله عن الحكمة في شيء من الأشياء، عند جميع العقلاء»[124]. وهو ما قرره محمد بن الحسن أيضاً؛ إذ قال: «وكل أفعاله سبحانه وأوامره ونواهيه منوطة بالحكمة والمصلحة... وإن خفيت علينا الحكمة في بعض ذلك، فهو يعلمها»[125].

---

(120)مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص132.

(121)الحوثي، محمد بن القاسم. **الموعظة الحسنة**، عمان: مؤسسة الإمام زيد الثقافية، 1999م، ج1، ص60.

(122)مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص373 .وقال: «الفاعل: هو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب من جهة الحكمة وأفعاله كلها حسنة». انظر:

- مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص351.

(123)الحوثي. **الموعظة الحسنة**، مرجع سابق، ج1، ص72. وقال: عز الدين بن الحسن: «اعلم أن الذي عليه الزيدية والمعتزلة وكثير من الفرق الإسلامية والكفرية أن الله خلق الخلق حيواناً وجماداً لحكمة في ذلك.» انظر:

- ابن الحسن، عز الدين. **المعراج إلى كشف أسرار المنهاج**، د. ن.، ود.ت.، ج2، ص24. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok034.zip

(124)ابن سليمان. **شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة**، مرجع سابق، ص178.

(125)ابن القاسم. **سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد**، مرجع سابق، ج1، ص7. وقال محمد بن عبد الله عوض المؤيدي: «من مقتضى الحكمة: أن الله تعالى لا يفعل لعباده ولا يكلفهم إلا بما يدعوهم إلى الفلاح، ويكسبهم الصلاح سواء كان ذلك محنة أو نعمة أو تكليفاً، وذلك لأنه تعالى حكيم، والحكيم لا يفعل إلا ما هو صواب ومصلحة». انظر: =

وهذا العجز العقلي عن إدراك كل ما في أفعال الله من حكم، شيء طبيعي، وهو دليل على أن «حكمة أرحم الراحمين أجلُّ من أن يحاط بها»[126].

الثاني: ما يعود على العباد من مصالح «لأن الله ما خلق الخلق إلا لمصلحة»[127].

والمصلحة عند الزيدية، هي «ما يعود إلى الحي من جلب نفع أو دفع ضرر إما حَالِيٍّ كالدنيوية، وإما مآلي كالدينية [الأخروية]... ولا تكون المصلحة إلا للمخلوق، ولا تسند إلى الله تعالى... مع اعتقاد تنزُّهه عن النفع ودفع الضرر»[128].

والمصلحة أو المفسدة -عموماً- ليست من مدارك العقل على وجه التفصيل، بل «منها ما لا يهتدي فيه العقل إلى حكم معين... ومنها ما يُعْلَمُ حسنه على الجملة، كالعدل والإحسان والصدق وشكر المنعم، ورد الوديعة وقضاء الدين وإرشاد الضال... ومنها ما يقضي العقل بقبحه كأضداد الأفعال المذكورة... ومنها ما لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبحاً إلا بتعريف الرسل، كالعبادات والمعاملات من أحكام النكاح والطلاق ووجوه الربا وغير ذلك[129].

وإذا كان التعليل المصلحي قانون الله في أفعاله؛ فهو قانونه في أحكامه أيضاً كما قال الحسين بن القاسم: «قد تقرر مراعاة المصالح في الأحكام الشرعية وجوباً في الحكمة عند أصحابنا[130]، وتفضلاً عند

= - المؤيدي، محمد بن عبد الله عوض. **المركب النفيس إلى التنزيه والتقديس**، د. ن.، ود.ت.، ص19. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok013.zip

(126) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص201.

(127) اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص82-441.

(128) مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج2، ص42.

(129) المرجع السابق، ج2، ص105.

(130) ومعنى الوجوب هنا؛ ما أوجبه الله على نفسه بمقتضى حكمته، وما سوى هذا المعنى؛ فغير وارد، ولا أصل له ابتداء؛ إذ ليس هناك عاقل يقول بخضوع الباري تعالى =

غيرهم»[131]. بل ذلك هو الأساس الذي قامت عليه ابتداء؛ إذ إنّ «الأحكام مبنية على الحكمة والمصلحة»[132]. وهو ما أكَّده الصنعاني أيضاً بقوله: «قد تقرر عند الكل أن الأحكام كلها منوطة بالحكم والمصالح»[133]. وهذا يعني «أنه لابد لكل حكم من علة، لأن الأصل في الأحكام المنصوصة التعليلُ، بدليل الإجماع وآية الرحمة وغلبة التعليل عليها، وأن التعليل بالمصالح أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض؛ فيكون أفضى إلى مقصود الحكيم»[134].

وهذه المصالح التي هي قاعدة الأحكام الإلهية، ليست على درجة واحدة من التشابه على امتداد الأوقات، وفي جميع الأحوال، وبالنسبة لكل الأشخاص، وإنما تختلف باختلاف الزمان والمكان والحال والناس وغير ذلك من المتغيرات والطوارئ «إن الشرائع مصالح، والمصالح يجوز اختلافها بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والمكلفين، ونحن نعلم ذلك من جهة العقل، وأن تعبُّد الغني بخلاف تعبُّد الفقير، وتعبُّد الرجل بخلاف تعبُّد المرأة، وتعبُّد الطاهر بخلاف تعبُّد الحائض والجنب، والموسع عليه بخلاف تعبُّد المضطر، فإذا تقررت هذه الجملة لم يمتنع أن يعلم الله سبحانه أن هذا الفعل الذي أمر به مصلحة في وقت دون وقت، ولشخص دون شخص»[135].

= لموجبات غيره ويبقى مسلماً. وعليه؛ فلا معنى لما في بعض المصنفات من حملات التشنيع على القول بما توجبه الحكمة الإلهية من رعاية للمصالح الإنسانية؛ وقد كان من الأفضل أن يتجنب استعمال لفظ الوجوب في حق الله؛ تنزيهاً له تعالى، ودرءاً للالتباس وتلافياً لانتقادات المخالف.

(131) ابن القاسم. **هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص311.

(132) المرجع السابق، ج1، ص399.

(133) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص368.

(134) ابن القاسم. **هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص565، 566 بتصرف. انظر أيضاً:

- الصعدي، أحمد بن محمد لقمان. **الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤول**، تحقيق المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، صنعاء: مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، 1425هـ/ 2004م، ص204.

(135) ابن سليمان، عبد الله بن حمزة. **صفوة الاختيار في أصول الفقه**، د.ن.، د.ت.، ص143، (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok075.zip

والمصالح ليست متوقفة على معرفتنا بها بالضرورة؛ بل هي موجودة وإن لم نعلمها؛ كما قال الصنعاني: «إن مبنى الأحكام الشرعية على جلب المصالح ودفع المفاسد، وإن جهلناها فيما نرجِّحه»[136].

ومنهج الزيديَّة له مسوّغاته في ما اختاره الصحابة واتفقوا عليه، بوصفه النهج الصحيح في نظر عبد الله بن حمزة: «والذي يدل على صحة ما اخترناه: أن استنباط العلل الشرعية والعمل بمقتضاها في الأصول إنما علم حسنه ووجوبه بفعل من الصحابة وإجماعهم على ذلك، فلا يجوز أن نعتبر فيه غير طريقهم، ولا نسلك غير منهاجهم، لأن خلاف ذلك يكون اتباعاً لغير سبيلهم ومخالفة لهم، وذلك لا يجوز»[137].

وقول الزيدية بتعليل الأحكام، لا يعني أنها خالية من التعبُّد، بل هي عندهم تشتمل على ما يُعْقَلُ معناه وعلى ما يُجْهَلُ، فما هو تعبّديّ لا يخضع لقانون القياس. وهو ما أكّده الصنعاني نَظْماً في قوله:

وليس بالجاري في الأحكام جميعها في نظر الأعلام

فإن ما معناه منها يُجْهَل فليس في باب القياس يدخل

والمراد أن القياس لا يكون الاستدلال به جارياً في إثبات كل حكم شرعي، لأنه قد تقرر أن من الأحكام ما لم يُدْرَكْ معناه الذي هو الداعي والمفضي للحكم، بل قد يكون تعبُّدياً. وقد «اختلف في جريان القياس في جميع الأحكام الشرعية، والمختار نفيه؛ لأنه ثبت في الأحكام ما لا يعقل معناه»[138].

والأحكام التعبدية التي لا يُعقلُ معناها نادرة؛ ومع ذلك فهي معلَّلة أيضاً؛ وإن خفيت علينا عللها؛ وكل ما قد يخالف هذا المعنى من أحكام الكتاب والسنة يجب تأويله بما يتفق مع النَّهج العام؛ وهو تعليل عامة

---

(136) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص424.

(137) ابن سليمان. **صفوة الاختيار في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص331.

(138) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص175-176.

الأحكام؛ كما يرى المقبلي: «وقد نقل الإجماع ابن الحاجب وغيره على شمول التعليل لكل فرد من الأحكام، واعتضد بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]؛ لأن الظاهر العموم. والأحكام التعبديَّة مع ندرتها، إنما معناها أن علة الحكم لم تظهر لنا ظهوراً يُسَوِّغُ معه الإلحاق بذلك الحكم لأجلها؛ لا أنه لا علَّة في نفس الأمر. فلو فرضنا أنه لم يدلَّ دليل عقلي على التعليل، لكان في الكتاب والسنة ما يشفي ويكفي مَنْ كان قد استقر عنده أن السنة والقرآن حجة مقدَّمة على اليونان. وإذا تقرر هذا، فينبغي تأويل ما كان ظاهره مخالفاً لذلك من الكتاب والسنة، وهو النـزر بالنسبة إلى مقابله»(139).

والحاصل مما سبق أن أئمة الزيدية هم أول من انتبهوا ونبَّهوا -في حدود ما قرأت- إلى ما يلي:

أ - لم تكن مسألة التحسين والتقبيح العقليين محل اختلاف بين المسلمين قبل نشوء الفرق الكلامية. وما وقع حولها من اختلاف فيما بعد، كان اختلافاً في العبارة فحسب. وقد كان بإمكان الجميع أن يكونوا على وفاق لو أنهم تركوا العصبية المذهبية وأخذوا بقواعد الإنصاف.

ب - الكلام عن المدح والثواب والذم والعقاب من أمور التكليف، وليس من أمور التحسين والتقبيح أصلاً. ولا أثر له في مصنفات قدماء المتكلمين.

ج - الأشاعرة هم أول من قسم الحسن والقبح العقليين إلى ثلاثة معان، وأوَّلُ من أدرج المدح والثواب والذم والعقاب في مسمَّى الحسن والقبح أيضاً، ونسبوه إلى خصومهم؛ فأصبح جوهر النـزاع. ومنهم تسربت هذه المعاني المحدثة للتحسين والتقبيح العقليين -فيما بعد- إلى جميع القائلين بهما من المتأخرين خاصة.

د - لم يكن المراد بالجزاء؛ مدحاً وثواباً أو ذماً وعقاباً، جزاء الله

(139) المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص98.

لعباده يوم الجزاء، وإنما المراد جزاء العباد للعباد في دار الابتلاء. ومتى تكلم القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين عنه عنوا به ذلك. وكل هذا قبل نـزول الشرائع.

هـ - الحديث عن التحسين والتقبيح مجرد افتراض خاص بفترة ما قبل مجيء الرسالة، أما بعد مجيئها فلا معنى له. وكل من قال بخلاف هذا من القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، فقد اختلط عليه الأمر.

و - كل الأفعال والأحكام الإلهية معلَّلة بما اقتضته حكمة الله من الحكم والمنافع العائدة على الإنسان سواء علمناها أولم نعلمها. ومتى وجدنا في أحكام الله ما قد ينافي هذا الأصل وجب تأويله بما يتفق معه ولا يخرج عنه.

رأي مدرسة الأشاعرة

الكلام في التعليل من صميم الكلام في العقيدة، ولا يمكن الفصل بينهما في نظر الأشاعرة؛ فقد ذهب جمهور هذه المدرسة إلى أن «التعليل الكلامي» فيه مساس بكمال الذات الإلهية، وكل قطبٍ من أقطاب هذه المدرسة عبَّر عن هذه القضيَّة بطريقته الخاصة.

فالغزالي (توفي505هـ) أنكر «التعليل السببي»، لما فيه من شبهةِ الاشتراك مع الله تعالى في التأثير، وحَدّ للمشيئة الإلهية، ونفي للمعجزات، فخاض فيه لإبطاله؛ وإثبات وحدانية الله، وإطلاقية مشيئته وجريان المعجزات[140]. بينما أنكره الرازي (توفي606هـ) وتابعه البيضاوي (توفي692هـ) فيما حكاه عنه الإسنوي (توفي772هـ)؛ بدعوى أن ذلك ما تقتضيه الْمَالِكية الإلهية، بكل ما تعنيه من مطلق التصرف ونفاذ المشيئة والاختيار والتنـزُّه عن الأغراض في الأفعال والأحكام، دون مراعاة لأية مصلحة أو فائدة[141].

---

(140) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص192-194.

(141) قال الرازي (محمد بن عمر بن الحسين): «من مذهبنا أن أحكام الله تعالى وأفعاله لا تعلل بالأغراض؛ فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير =

ورفضه الآمدي (توفي631هـ) لمطلق المشيئة الإلهية التي اقتضت نفي التعليل بأي شيء من الأغراض، أو المقاصد أو الحكم أو الغايات![142].

في حين ذهب ابن السبكي (توفي756هـ) والإيجي (توفي757هـ) إلى نفي «التعليل» بدعوى ما يستلزمه من نقص واحتياج، واستكمال بالغير في الذات الإلهية، وهو ما يجب تنزيه الباري تعالى عنه بإطلاق[143].

= فائدة ومنفعة أصلاً». انظر:

- الرازي، محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400هـ، ج1، ص205.

وقال البيضاوي: «مذهبنا أنه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالأغراض، فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء، من غير فائدة ومنفعة أصلا». انظر:

- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، مرجع سابق، ج1، ص115-116.

(142) قال الآمدي: «مذهب أهل الحق؛ أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه؛ لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها؛ بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر؛ لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه؛ بل الخلقُ وأَنْ لَا خَلْقَ له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان». انظر:

- الآمدي. **غاية المرام في علم الكلام**، مرجع سابق، ج1، ص244.

(143) قال ابن السبكي: «لا تعلل أحكام الله تعالى ولا أفعاله؛ فإيجاب الشرع ليس لاستدعاء فائدة، بل له بحكم المالكية أن يفعل ما يشاء. وهذا جواب صحيح ماش على اللائق بأصول المتكلمين، فإنهم لا يجوِّزون تعليل أفعال الله تعالى وهو الحق؛ لأن من فعل فعلاً لغرض؛ كان حصوله بالنسبة إليه أولى؛ سواء كان ذلك لغرض عائداً إليه، أم إلى الغير، وإذا كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكملاً في غيره، تعالى الله عن ذلك». انظر:

- السبكي، علي بن عبد الكافي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ، ج1، ص141. وقال الإيجي: «لا تعلل أفعاله بالأغراض والعلل؛ لأن ثبوت الغرض للفاعل من فعل يستلزم استكماله بغيره؛ وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته». انظر:
- الجرجاني، علي بن محمد. **شرح المواقف**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1997م، ج1، ص12. وقال أيضا: «أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض؛ إليه ذهبت الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية». انظر:
- الجرجاني. **شرح المواقف**، مرجع سابق، ج3، ص294-296.

وبهذا يتبيّن أن الأشاعرة ليسوا على مذهب واحد في موضوع التعليل، فمنهم من نفاه عن الأفعال والأحكام مطلقاً، كالرازي وابن السبكي. ومنهم من أثبته في الأحكام ونفاه عن الأفعال، بدعوى تنزيه الله تعالى عن الشريك والأغراض والنقص والاحتياج! كالغزالي، والرازي أيضاً، والبيضاوي، والآمدي، والإيجي، والإسنوي[144]. ومنهم من أثبته في الأفعال والأحكام، إظهارا لحكمة الباري وَرَعْياً لمصالح العباد، كالتفتازاني (توفي793هـ) إذ قال في سياق نقده لنفاة التعليل عن الأفعال الإلهية بدعوى التنزيه عن الأغراض: «ومبنى هذا على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا... وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معلَّلة بها... فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة... وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث... وإنه إنما يكون مستكملاً به لو كان الغرض راجعاً إليه، وهنا راجع إلى العبد»[145].

وبهذا يتضح أن من الأشاعرة، من نفي التعليل عن الأفعال والأحكام معاً، ومنهم من نفاه عن الأفعال دون الأحكام[146]، وكلاهما لا حجة فيه

---

(144) قال ابن عاشور: «ولم أدر أي حرج نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله تعالى وأغراضها.!

ويترجح عندي أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة؛ فإن الأشاعرة لما أنكروا وجوب فعل الصلاح والأصلح؛ أورد عليهم المعتزلة، أو قدروا هم في أنفسهم؛ أن يورد عليهم أن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لغرض وحكمة، ولا تكون الأغراض إلا المصالح؛ فالتزموا أن أفعال الله تعالى لا تناط بالأغراض، ولا يعبر عنها بالعلل، وينبئ عن هذا؛ أنهم لما ذكروا هذه المسألة ذكروا في أدلتهم الإحسان للغير ورعي المصلحة.انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، ج1، ص221.

(145) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، 416هـ/ 1996م، ج2، ص135.

(146) قال أبو المظفر، منصور بن محمد السمعاني: «تعليل أفعال الله تعالى لا يجوز، ويكون باطلا عندنا؛ وإنما يخلق ما يشاء ويفعل ما يريد من غير أن يكون لذلك علة بوجه ما». انظر:

- السمعاني. **قواطع الأدلة في الأصول**؛ مرجع سابق، ج2، ص56.

على ما ذهبوا إليه، لأن كل من رفض التعليل بإطلاق تراجع عنه في مبحث القياس الأصولي، لأنه لا قياس بدون تعليل. ومعلوم أن الأشاعرة هم فرسان القول بالقياس والمناسبات، والتعليل بالحكم والمصالح بلا منازع. ومن فرق فيه بين أفعال الله وأحكامه، لم يكن لتفريقه أي معنى، لأن أحكام الله جزء من أفعاله[147]، وما ينطبق عليهما واحد. فما تُعلَّل به أحكامه سبحانه تُعلَّل به أفعاله كذلك، وهو رعاية مصالح عباده، وهي الغاية من أفعال الله وأحكامه معاً، دون أن تكون لغرض نفعي يعود إليه سبحانه، كما يرى التفتازاني.

وفي هذا منافاة لما ذهب إليه محمد سعيد رمضان البوطي: من أنّ ما نفاه الأشاعرة من التعليل عن الأفعال الإلهية، هو بالمعنى الفلسفي الذي يوهم استقلال العلل بالتأثير في أفعاله تعالى؛ إذ هذا النوع من التعليل لم يقل به حتى المعتزلة باعترافه[148]. ومن ثم فلا داعي لنفيه؛ ما دام تأثيره في حدود المشيئة الإلهية بالاتفاق، ولم يقل بخلاف ذلك أحد من علماء المسلمين. ومن قال من الدهريين/ الماديين بالتأثير الذاتي للعلل الطبيعية؛ فـ«قد عنيت الفلاسفة بالرد عليهم» كما قال ابن رشد[149].

وكذلك لا معنى لتفريق البعض في التعليل عند الأشاعرة بين ما نفوه في الدرس الكلامي، وهو ما يفيد معنى الغرض الذي يعود بالنفع على الباري تعالى. وما أثبتوه في الدرس الأصولي، وهو ما يفيد معنى المصلحة التي ترجع إلى المكلف لا إلى الشارع. لأن هذا مجرد خلاف لفظي في نهاية التحقيق، كما قال ابن أمير الحاج: (توفي879هـ) «والأقرب إلى تحقيق العقلاء أن هذا الخلاف لفظي مبني على معنى الغرض. فمن سَبَقَ إليه أنه المنفعة العائدة إلى الفاعل (الله) قال: لا تعلَّل بالغرض. ومريد هذا بالغرض

---

(147) قال ابن حزم: «إن أوامره تعالى من جملة أفعاله بلا شك». انظر:
- ابن حزم، علي بن احمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.، ج3، ص102.

(148) البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ/ 1982م، ص96-97.

(149) ابن رشد. **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ج2، ص788.

لا يخالفه على نفيه عن أفعاله تعالى وأحكامه التكليفية أحد من المسلمين، فضلاً عن نحارير العلماء المتبحرين. ومن سبق إليه أنه الفائدة العائدة إلى العباد قال: إن أفعاله وأحكامه تُعلَّل بها. ومريد هذا أن لا يظن أن أحداً من العقلاء لا يخالفه في كون الواقع كذلك، ومن خالفه فقد ناقض نفسه بنفسه»[150].

وهذه النظرة التوفيقية التي تقدم بها ابن أمير الحاج، لم يسلِّم بها ابن السبكي، بل اعتبرها دعوى باطلة؛ إذ قال: «وقد ادَّعى بعضهم الإجماع على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد... وهذه الدعوى باطلة، لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح، لا بطريق الوجوب ولا الجواز، وهو اللائق بأصولهم. وكيف ينعقد الإجماع مع مخالفة جماهير المتكلمين. والمسألة من مسائل علمهم»[151].

وعلى فرض صحة القول بضرورة التمييز بين التعليل الكلامي، المنافي لتنـزيه الله تعالى عن الأغراض النفعية، والتعليل الأصولي العائد بالنفع على العباد، فهل في العقلاء من يجرؤ على وصف الباري تعالى بالافتقار للانتفاع بشيء من أفعاله، وهو المتصف بالغنى المطلق، المنـزه عن الاحتياج بالاتفاق؟

والقول باستحالة تعليل الأفعال الإلهية، لم يقل به قدماء الأشاعرة، وإنما قال به أقلِّية من المتأخرين، وقد أفاض المقبلي في نقده، وانتهى فيه إلى التمييز بين رأي المتكلمين والفقهاء، فحكى إجماع فقهاء الأشاعرة على تعليل الأفعال الإلهية، وحصر القول بنفيه في من كان متكلماً ولم يكن فقيهاً، فقال: «وقد نَقلَ إجماع الفقهاء على تعليل أفعاله تعالى جماعةٌ من الأصوليين والمتكلمين، كابن عرفة وابن الحاجب في «مختصر المنتهى»، وسعد الدين في «التهذيب». فعلى هذا تنحصر هذه المقالة في جماعة من محض المتكلمة غير

---

(150) ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. **التقرير والتحرير في علم الأصول**، بيروت: دار الفكر، 1417هـ/ 1996م، ج3، ص190.

(151) السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص62.

الفقهاء. ومن غلب عليه علم الكلام، ولم يحظ من معرفة الكتاب والسنة وأصول الشريعة وفروعها بما يتحقق فيه اسم الفقيه؛ فهو إلى رأي الفلسفة أقرب منه إلى المتشرعة»[152].

وقد يقال هنا: إن كلَّ من نفى التعليل الكلامي من الأشاعرة، كان منسجماً مع موقفه الرافض لقاعدة «التحسين والتقبيح العقليين»، لأن من قال بهذه القاعدة، قال بالتعليل، ومن رفضها رفضه من جميع المذاهب، كما أوضحه ابن القيم (توفي751هـ) بقوله: «كل من تكلَّم في علل الشرع ومحاسنه، وما تضمَّنه من المصالح ودرء المفاسد، فلا يمكنه ذلك إلا بتقرير الحسن والقبح العقليين... ولو تساوت الأوصاف في نفسها، لانسدَّ باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح»[153].

وهذا القول بالتلازم بين التعليل، والتحسين والتقبيح العقليين غير مسلَّم به، لأن كثيراً من علماء الأشاعرة قالوا بالتعليل الأصولي مع رفضهم للتحسين والتقبيح العقليين، ولم ينغلق عليهم باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح، وفي مقدمتهم الجويني والغزالي والشاطبي؛ فهؤلاء كلهم ما فتئوا ينتقدون القول بالتحسين والتقبيح العقليين؛ ومع ذلك فقد كانوا هم مراجع الفقه المقاصدي، وأقطاب التعليل المصلحي. ولإيضاح هذه المسألة يكفي هنا قول الشّاطبيّ: «إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشرع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذاً كَوْنُ المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع، بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس»[154]. وهذا يعني أن المصالح ليست في ذاتها مصالح، ولا المفاسد

---

(152) المقبلي. **العلم الشامخ**، مرجع سابق، ص142، 145.

(153) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **مفتاح دار السعادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج2، ص42.

(154) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص534-535.

في ذاتها مفاسد ابتداءً، بل يمكن أن ينعكس الأمر بينهما تماماً بناء على قول الأشاعرة بـ«مبدأ التجويز»[155].

ورفض الأشاعرة لمبدأ «التحسين والتقبيح العقليين» غير مسلَّم به بإطلاق أيضاً، فهو بحاجة إلى مزيد من التحرير، خاصة وأنه قد «رغب عنه فحول الفقهاء والنظّار من الطوائف كلِّهم»[156]، بما فيهم أعلامٌ مشاهير من الأشاعرة، ذكر منهم ابن القيم: «الإمام أبو بكر محمد بن على بن إسماعيل القفَّال الكبير الذي، بالغ في إثباته، وبنى كتابه «محاسن الشريعة» عليه، وأحسن فيه ما شاء. وكذلك الإمام سعيد بن علي الزنجاني الذي، بالغ في إنكاره على أبي الحسن الأشعري القول بنفي التحسين والتقبيح، وأنه لم يسبقه إليه أحد، وكذلك أبو القاسم الراغب، وكذلك أبو عبد الله الحليمي، وخلائق لا يحصون»[157]. وهو ما أكده الزركشي أيضاً؛ إذ قال: «وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم. وذهب إليه من أصحابنا؛ أبو بكر القفال الشاشي، وأبو بكر الصيرفي، وأبو بكر الفارسي، والقاضي أبو حامد، وغيرهم، والحليمي من المتأخرين»[158].

وممَّن يذهب إلى هذا الرأي أيضاً العز بن عبد السلام؛ فقد ذهب إلى القول بأن «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم

---

(155) مبدأ التجويز من المبادئ الأشعرية ومعناه أنه «يجوز عندهم أن يأمر الله بالشرك بالله، وينهى عن عبادته وحده. ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البر والتقوى. والأحكام التي توصف بها الأفعال مجرد نسبة وإضافة فقط. وليس المعروف في نفسه معروفاً عندهم، ولا المنكر في نفسه منكراً عندهم. . .». انظر:
- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص433.

(156) ابن القيم. **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص42.

(157) المرجع السابق، ج2، ص42. وقال ابن تيمية: «وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد يقولون بالتعليل والحكمة وبالتحسين والتقبيح العقلين كأبي بكر القفال وأبي علي بن أبي هريرة وغيرهم من أصحاب الشافعي، وأبي الحسن التميمي وأبي الخطاب من أصحاب أحمد». انظر:
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، مصر: مؤسسة قرطبة، 1406هـ، ج1، ص78.

(158) الزركشي. **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص107 وما بعدها.

الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن... وما يحيد عن ذلك في الغالب إلا جاهل بالصالح والأصلح، والفاسد والأفسد، فإن الطباع مجبولة على ذلك بحيث لا يخرج عنه إلا جاهل غلبت عليه الشقاوة أو أحمق زادت عليه الغباوة»[159].

وقد تعقَّب أبو إسحاق الإسفراييني (توفي418هـ) ما في نصوص الأشاعرة من دلالة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين أو ما يقتضيها، وعللها بشغف بعضهم بمسائل علم الكلام، ومطالعتهم كتب المعتزلة، واستحسانهم لما فيها من عبارات شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع، وهو ما حكاه عنه السبكي![160].

وأقل ما يقال عن هذا التعليل أنَّه ضعيف؛ كما قال الإيجي في سياق نقده العام لمسالك استدلال الأشاعرة على بطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين: «وللأصحاب في إبطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة؛ نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها»[161].

والأشاعرة لا يرفضون مبدأ التحسين والتقبيح العقليين جملة وتفصيلاً،

---

(159)السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، 1428هـ/ 2007م، ج2، ص7، 8.

(160)قال السبكي: «يأتي في عبارات بعض الأصحاب ما يؤخذ منه قاعدة التحسين والتقبيح، أو يستلزم قاعدة التحسين والتقبيح؛ كقول أبي العباس بن سريح وأبي علي بن أبي هريرة والقاضي أبي حامد المروزي: إن شكر المنعم واجب عقلاً. وقول القفال: إن القياس يجب العمل به عقلاً.

وسببه كما قال الأستاذ أبو إسحاق في كتابه في أصول الفقه؛ في مسألة شكر المنعم: هذه الطائفة من أصحابنا إنما ذهبت إلى هذه الآراء لأنهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لشغفهم بمسائل هذا العلم؛ فربما عثروا على هذه العبارة؛ وهي شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع؛ فاستحسنوها؛ فذهبوا إليها ولم يقفوا على القبائح والفضائح التي تحتها». انظر:

- السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق،ج1، ص138.

(161)الجرجاني. **شرح المواقف**، مرجع سابق، ج3، ص275.

بل يميزون فيه بين ثلاثة معان؛ فيقبلون الأوّل: وهو ما كان بمعنى صفة الكمال أو النقص، كقولنا: العلم صفة كمال، فهو حسن لما فيه من مصلحة، والجهل صفة نقص، فهو قبيح، لما فيه من مفسدة، كما قال الإيجي: «واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنما تختلف العبارة دون المعنى»[162]. ويقبلون الثاني: وهو ما كان بمعنى ملاءمة الطبع، كإنقاذ الغريق، فهو حسن لصلاحه. وما كان منافراً له، كاتهام البريء، فهو قبيح لفساده.

فالحسن والقبح بهذين الاعتبارين عقليان بالاتفاق، أي؛ أن العقل يستقلُّ بإدراك ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفاسد على وجه الإجمال من غير توقف على شرع بلا خلاف .ويرفضون المعنى الثالث: وهو ما يتعلق بالمدح والثواب، وكلاهما حسن، وفيهما مصلحة. أو بالذم والعقاب، وكلاهما قبيح، وفيهما مفسدة عاجلاً أو آجلاً، وهو محل النزاع، فهو عندهم شرعي، وعند المعتزلة عقلي، كما قال الإيجي وغيره[163].

وهذا المعنى الذي هو محل النزاع، لا يخلو هو الآخر من كلام. فقد بحثت عنه ولم أعثر له على أثر فيما وقفت عليه من أدبيات المعتزلة والزيدية، وقد حرر القول فيه كل من المقبلي والصنعاني في سياق مراجعتهما لأقوال المذاهب الكلامية في التحسين والتقبيح العقليين، وانتهيا فيه إلى أنه ليس من آراء المعتزلة، ولا وجود له عند أوائل المتكلمين أصلاً، وإنما هو من وضع بعض الأشاعرة، وقد تسرب منهم بشكل أو بآخر إلى بعض المتأخرين من

---

(162) المرجع السابق، ج3، ص140.

(163) المرجع السابق، ج3، ص268-270. قال تاج الدين السبكي: «الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، وصفة الكمال والنقص عقلي، وبمعنى ترتب الذم عاجلا، والعقاب آجلا، شرعي خلافا للمعتزلة، وشكر المنعم واجب بالشرع لا العقل، ولا حكم قبل الشرع؛ بل الأمر موقوف إلى وروده، وحكمت المعتزلة العقل». انظر:

- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. **جمع الجوامع في أصول الفقه**، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2003م، ص13.

غيرهم، فاستحسنوا القول به كما هو مفصل في بابه[164].

هذا هو مجمل رأي الأشاعرة في قاعدة «التحسين والتقبيح العقليين»، وهو لا يخرج في محصلته النهائية عن القول بالعلل والحكم، واستنباط المقاصد ورعاية المصالح، وبناء الأحكام عليها، كما هو المستفاد من مقولات الجويني والغزالي والشاطبي، وقد نحوا فيها إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وإن بنوع من «التقية» والاحتياط في التعبير[165]. وللتوسع

---

(164) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص222، 229. انظر ايضاً:

- **حاشية الدراية**، منشور مع. **هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص311.
- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص162-163.

(165) قال الجويني: «ولسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة، على تفصيل فيها وجحد هذا خروج عن المعقول». انظر:

- الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص91. وقال الغزالي: «ونحن وإن قلنا: إن لله سبحانه أن يفعل ما يشاء بعباده، وإنه لا يجب عليه رعاية الصلاح؛ فإننا لا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد... وإنما نبهنا على هذا القدر؛ كي لا نُنْسَبَ إلى اعتقاد الاعتزال، ولا يَنْفُرَ طبع المسترشد عن هذا الكلام؛ خِيفَةَ التَّضَمُّخِ بعقيدة مهجورة، يرسخ في نفوس أهل السنة تهجينها»! انظر:
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م، ص81. وقال: «ونعني بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه؛ لأنا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع سراً، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق؛ استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطلع عليه؛ فلم نستعمله واتبعنا الموارد... كي لا يظن بنا ظان؛ استمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أرباب الضلال، وطبقات الاعتزال»! انظر:
- الغزالي. **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص99. وهذا الموقف لا يليق بإمام في حجم أبي حامد؛ فمتى كان الخوف من الاتهام بالانتساب إلى «معتقدات المخالفين» مدعاة للتعصب المذهبي على حساب الحقيقة العلمية؛ وهو ما لا يستحسنه شرع ولا عقل؛ بل كلاهما قاطع بقبحه؛ ولو كان المخالف كافراً، فكيف إذا كان مسلماً معتزلياً أو غير معتزلي؟!

وقال الشاطبي: «إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة درست، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي، وما اتفقوا عليه =

أكثر في هذه النقطة، يمكن مراجعتها في كتاب «مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية» للمؤلف(166).

وإذا لم يسلم ما سلف بيانه، فكيف استطاع العقل الأشعري أن يجمع بين نفي التحسين والتقبيح العقليين، وإثبات التعليل الأصولي، مع العلم أنه لا فرق بينهما إلا في العبارة، ولا يمكن القول بأحدهما دون الآخر!؟

هذا من الإشكالات المعرفية المطروحة على هذا العقل. والإجابة عليه هي: إذا استقرأنا أدبيات الأشاعرة، وجدناهم قد أجمعوا على إثبات التعليل الأصولي، واختلفوا حول قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. فمنهم من صرح بها بوضوح، ومنهم من قال بمضمونها، ولم يصرح بها «تقية»، ومن رفضها منهم، لم يسلم من التناقض، ففي الفقه يثبت الأسباب والحكم، وفي أصول الفقه يسمي العلل الشرعية أمارات، خلافاً لما يقوله في الفقه. وفي أصول الدين ينفي الحكمة والتعليل بالكلية، كما قال ابن تيمية(167) وهذا يعني أن غالبية الرأي الأشعري مع القول بالتحسين والتقبيح العقليين صراحة أو ضمنا، وهو ما يتفق مع القول بالتعليل الأصولي.

= إلا لصحته عندهم، واطّراد العوائد باقتضائه ما أرادوا من إقامة صلاح الدنيا، وهي التي يسمونها السياسة المدنية، فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة، وهو أظهر من أن يُستدَل عليه». انظر:

- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص292.

(166) بزا، عبد النور. **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1429هـ/ 2008م، ص162-177.

(167) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **تلخيص كتاب الاستغاثة**، تحقيق: محمد علي عجال، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1417هـ، ج1، ص444. وللتوسع في معرفة ردود ابن تيمية على نفاة التعليل يمكن مراجعة الكتب التالية:

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1392هـ، ج1، ص198.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد، الرياض: دار العاصمة، 1414هـ، ج6، ص401. =

الإباضية؛ نسبة إلى عبد الله بن إباض (توفي86هـ)، ورأي هذه المدرسة في التعليل ذو طابع خاص، ففيه شائبة من نظر الاعتزال، لكنه إلى رأي الأشاعرة أميل(168). وفي ما يلي بيانه:

أولاً: حجية العقل وحجية الشرع

لا يختلف بعض أئمة الإباضية عن المعتزلة في القول بوجوب معرفة الله بالعقل قبل مجيء الوحي، وهو ما قرره نور الدين السالمي (توفي1332هـ): «وحكم العقل عند المعتزلة أنه معرف موجب لوجوب الإيمان وحسنه وقبح الكفر، وبه قال بعض أصحابنا عند عدم الشرع»(169)وهذا ما أكده سالم بن حمود (توفي1414هـ) أيضاً؛ إذ قال: «اعلم أن معرفة الله تبارك وتعالى واجبة بالعقل قبل ورود الشرع»(170)

وهذه المعرفة عند الإباضية ترجع جذورها إلى قاعدة: «ثبوت الأحكام العقلية، ولو لم يرد بها شرع» كما قال السالمي: «فالأحكام العقلية ثابتة لو لم

- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص44، 486.
- ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج2، ص313.

(168)لقد بذلت ما في الوسع للحصول على مراجع الفكر الإباضي؛ ولم أظفر منها إلا بكتاب **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال** لنور الدين السالمي، وقد راسلت في هذا الشأن جمعية التراث بالجزائر؛ فوافاني الأستاذ الفاضل **مصطفى بن محمد شريفي** -مشكوراً- بقرص المكتبة الشاملة الإباضية، فكان مفيداً، إلا أن ما اشتمل عليه من مؤلفات؛ ترقيم صفحاتها غير موافق للمطبوع.! وقد اعتمدتها لتعذر الحصول على المراد. وهي على الموقع الإلكتروني التالي: http://www.tourath.org

(169)السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص113. وقال في سياق آخر: «وقد ذهب بعض أصحابنا إلى ثبوت الحكم الشرعي في بعض المواضع بالعقل، وذلك عند عدم ورود الشرع». انظر:
- السالمي، عبد الله بن حميد. **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، 1405هـ، ج2، ص282.

(170)الإباضي، سالم بن حمود. **طلقات المعهد الرياضي في حلقات المذهب الإباضي**، عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1983م، ص91.

يرد بها شرع إجماعاً»[171] وجملة هذه الأحكام ثلاثة؛ وهي: الواجبات، والمستحيلات، والجائزات. فأما الواجبات: فهي ما لا يتصور في العقل عدمه، كوجود الباري تعالى، وما يجب في حقه من كمالات الأسماء والصفات. وأما المستحيلات: فهي ما لا يُتَصوَّر في العقل وجوده، كوجود شريك لله سبحانه، وما يمتنع في حقه من نواقص الأسماء والصفات. وأما الجائزات: فهي ما يُتَصوَّر في العقل وجوده وعدمه، كإيجاد المخلوقات وإعدامها، أو رزقها وإفقارها، وغير ذلك مما لله تعالى أن يفعله أو لا يفعله اختياراً[172]. ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ * مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ * سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص: 68].

والإدراك المعرفي العقلي عند الإباضية يختلف عن الحكم الإلزامي، الذي هو بمعنى التكليف الشرعي. فقد يدرك العقل ما يجب وما يستحيل، وما يجوز في حق الله تعالى، لكن هذا الإدراك هو غير معنى الإلزام، «ذلك أن الحكم بالشيء غير إدراكه. فكذلك الإدراك غير التكليف الذي جاء به الشرع من الله تعالى... وبيان ذلك: أنه لو لم تكن المعرفة بالشيء غير الحكم به، للزم التكليف بجميع ما علمنا؛ إذ لا فرق بين المعرفة والإلزام، وهذا باطل إجماعاً. فظهر أن إدراك الشيء ومعرفته غير الحكم به... فمعرفة الله سبحانه وتعالى حاصلة بالعقول، والحكم بوجوبها ثابت بطريق الشرع»[173].

---

(171) السالمي. **طلعة الشمس شرح شمس الاصول**، مرجع سابق، ج2، ص282. وقال السالمي: «ذهب جماعة من أصحابنا منهم بشير وأبو سعيد وابن بركة وصاحب الضياء وأبو يعقوب الورجلاني إلى القول بتحكيم العقل عند عدم الشرع». انظر:
- السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص175.

(172) قال نور الدين السالمي: «فالواجب العقلي: هو ما لا يتصور في الذهن عدمه، كوجوده تعالى وثبوت كمالاته. والممتنع العقلي: هو ما لا يتصور في الذهن وجوده، كوجود شريك عنده تعالى، وصفات النقص، فإن جميع ذلك محال في حقّه. والجائز العقلي: هو ما يتصوّر في الذهن وجوده وعدمه، كإيجاد المخلوقات وإعدامها». انظر:
- السالمي. **طلعة الشمس شرح شمس الاصول**، مرجع سابق، ج2، ص282.

(173) السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص161، 162.

وبهذا يكون الإباضيون قد ميَّزوا بين ما حجته العقل، وما حجته السمع، فحصروا مهمة العقل في الإدراك المعرفي دون الحكم التكليفي، أي؛ في الحجية الاستدلالية لا في المرجعية التشريعية، لأن الحكم ليس من اختصاص العقل، وإنما هو من اختصاص الشرع وحده، كما قال السالمي: وليس العقل حاكماً في شيء، وإن كان حجة في المعقولات[174]، كما أن السمع ليس بحاكم في شيء، وإن كان حجة في المسموعات[175]؛ بل الحاكم في جميع ذلك هو الشرع. فجعل السالميُّ العقلَ حجة فيما تدركه العقول، وجعل السمع حجة فيما لا تدركه العقول إلا بواسطة السمع. . . فليس العقل بحاكم؛ بل هو حجة فقط[176].

فكل ما يتعلق بمجملات الاعتقاد، فمرجعه إلى حجة العقل، ومن ثم، فكل عاقل لابد أن يفكر يوماً ما في معرفة خالقه، عرفه أو لم يعرفه. ولا يمكن أن يتخلف عن هذا الاهتمام إلا معتوه. ومن كان كذلك، فلا حرج عليه ولا تكليف، لفقدان مناطه لديه وهو العقل. وقد أجمل السالمي هذا بقوله: «وبالجملة، فلا يوجد عاقل صحيح العقل إلا ويخطر بباله معرفة خالقه، سواء

---

(174) قال السالمي: «ويكون العقل حجة في الأمور المعقولة التي لا تتوقف على السماع، وذلك كمعرفة وجود الصانع المختار سبحانه وتعالى؛ ومعرفة صفاته وهو حجة فيها، لأنها من الكمالات الثابتة له تعالى بدليل العقل؛ سواء كانت مما يجب في حقه أو يستحيل أو يجوز. والعقل في جميع ذلك حجة». انظر:
- السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص128، 129.

(175) قال السالمي: «وما عدا الأشياء المتقدم ذكرها من وجود الله ومعرفة صفاته الواجبة له، والمستحيلة في حقه، والجائزة في حقه؛ فحجة ذلك كله السمع؛ وذلك كالألفاظ المسموعة، والعبادات المشروعة، والمحرمات الممنوعة، فإن جميع ذلك إنما يدرك بالسمع. ولا تكون معرفته بالعقل؛ إذ لا سبيل للعقل إلى معرفة الألفاظ والأفعال والأحوال. فربنا تعالى جعل العقل حجة فيما يمكن معرفته بالعقل، وجعل السمع حجة فيما لا يدرك إلا بالسمع». انظر:
- السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص145، 146.

(176) المرجع السابق، ج1، ص128.

سمع أو لم يسمع، وقد يوفَّق إلى الحق في معرفة الله فيسلَم، وقد يضل فيهلك، فأما من لم يخطر بباله أن له خالقاً فذلك ناقص العقل، وناقص العقل غير مكلَّف إجماعاً. فالحجة في معاني الجملة، إنما تقوم بالعقل لأنها تُدْرَكُ بالعقول، والحجة في التشهد بها باللسان إنما تكون من طريق السمع، لأنها من طريق النقل»[177].

ولئن كان بعض الإباضية يقرون بقدرة العقل على معرفة الحسن والقبح في غياب الوحي، فإن راجح المذهب عندهم أنه محض آلة عاجزة لا تقوى على شيء من دون الله، كما يؤكِّد السالمي: «ذهبت الحنفية إلى التوسط بين قولي الأشاعرة والمعتزلة، وهو أن العقل آلة عاجزة، والمعرِّف والموجب بالحقيقة هو الله تعالى، لكن بواسطة الرسول. وهذا القول هو مذهب أصحابنا»[178]. وهم بهذا أميل إلى قول أبي الحسن الأشعري: «فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب»[179]. وهو ما نص عليه السالمي مؤكداً؛ إذ قال: «فمعرفة الله سبحانه وتعالى حاصلة بالعقول، والحكم بوجوبها ثابت بطريق الشرع»[180].

ثانياً: قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وعلاقتها بالأفعال

تناول السالمي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بالدرس، وأرجع اختلاف الأمة فيها إلى مسألة الحاكم بحسن الأشياء وقبحها، وحصره في قول المعتزلة بحاكمية العقل. وقول جمهور الإباضية والأشعرية بحاكمية الشرع[181]. وهو ما يؤكد أن العقل في النظر الإباضي ليس مصدراً للتشريع، وإنما هو أداة لفهمه، وقد يصيب ويخطئ. ولذلك، فلا حسن ولا قبح إلا ما

---

(177) المرجع السابق، ج1، ص148.
(178) المرجع السابق، ج1، ص113.
(179) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص93.
(180) السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص162.
(181) السالمي. **طلعة الشمس**، مرجع سابق، ج2، ص279.

حكم به الشرع، كما يتضح من قول السالمي: «والعقل آلة لفهم الخطاب، وقد يتضح له الخطأ والصواب، فلا حسن إلا ما حسَّنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبَّحه الشرع»[182].

وقد فرق الإباضية بوضوح بين قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، وصلاحيته للحكم بهما على الأشياء والأفعال، فسلَّموا له بالقدرة على إدراكهما دون الحكم عليهما بشيء من المستحقات الجزائية. وهذا هو مفهوم الحكم الذي يمتنع في حق العقل، ولا يتأتّى إلا من الله، «فإن غاية ما يصل إليه العقل إدراك حسن الحسن، وقبح القبيح... فإدراكه ذلك ليس هو عين الحكم به، بل غيره؛ إذ المراد بالحكم به إثباته إثباتاً يترتب عليه الثواب والعقاب، وهذا أمر لا يُدرَكُ إلا من الشارع»[183]، بمعنى أن ذلك ليس موقوفاً على حكم العقل «لأن العقل إنما هو آلة لفهم الخطاب، وشرط لصحة التكليف، وليس حاكماً»[184].

وقد عارض السالمي مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين؛ وإن قال به بعض أصحابه، لكنه لم يأت فيه بجديد. فقد أرجعه إلى معانيه الثلاثة المعهودة في الاستدلال الأشعري، وحصر وجه الخلاف فيه معهم في ثالث معانيه فقط؛ وهو ما يتعلق بتحديد المستحقات الجزائية على الأفعال في الدارين، وأنكر عليهم أن يكون العقل هو الحاكم فيها، فقال: «الحسن والقبح المتنازع فيهما في هذا الباب، هو بمعنى ثبوت المدح واستحقاق الثواب للفاعل للحسن، وثبوت الذم واستحقاق العذاب لفاعل القبيح، وليس للعقل توصُّل إلى إثبات هذا الحكم، وإن بلغ في الكمال مبلغاً عظيماً»[185]. وهو في هذا متابع للأشاعرة دون تحقيق. فالأشاعرة هم أصحاب ذلك التقسيم الثلاثي لمعاني التحسين والتقبيح العقليين، وأما المعتزلة، فلم يقولوا

---

(182) المرجع السابق، ج2، ص279.

(183) المرجع السابق، ج2، ص279..

(184) السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص160.

(185) السالمي. **طلعة الشمس**، مرجع سابق، ج2، ص279.

به ولم يتعرضوا له في مباحثهم الكلامية ولا الأصولية!.

ونبه السالمي إلى أن الأشياء والأفعال، ليست حسنة ولا قبيحة في ذاتها، بل حسنها وقبحها يرجع إلى أغراض الناس، فهم الذين يحسِّنون ما يوافق أغراضهم ويقبِّحون ما يخالفها، وكذلك ما يظهر بينهم من اتفاق على استحسان شيء ما أو استقباحه؛ إنما يكون بحسب اتفاق أغراضهم، لا أن ذات الشيء مقتضية لذلك الحسن، وذلك القبح. فاتفاقهم على تحسين الشيء إنما يكون لمزيد غرض فيه لا لذاته، واستقباحهم للشيء إنما يكون لصفة قبح فيه لا لذاته. وإلا لما رأينا كل هذا الاختلاف الحاصل بين الناس في تقويم الأشياء والأفعال هنا وهناك[186].

ونظراً لارتباط قاعدة التحسين والتقبيح بأفعال الله وأفعال البشر، فقد جعلها السالمي منطلقه الأساس لفك التعارض الظاهر بين خلق الله، وقبح الأفعال البشرية. ووظَّفها في التمييز بين الخلق الإلهي والفعل الإنساني عموماً، فانتهى إلى أن القبح وإن كان من خلق الله، فعلاقته في الواقع هي بأفعال العباد لا بخلقه تعالى، وهو ما عبَّر عنه بقوله: «إن الشين والقبح في اكتسابهما لا في خلقهما»[187]، بمعنى أنه لا قبح في أفعال الله بتاتاً، وإنما هو في مخالفة العباد لأحكام الشارع فيها «لأن جميع الأفعال بالنسبة إليه تعالى حسنة، ولا قبح فيها ولا ظلم، وإنما القبح والظلم في اكتسابنا لها، إذا خالفنا فيها المشروع»[188].

وتمييز القبح بين كونه خَلْقاً إلهياً أو فعلاً إنسانياً هو السبيل المنهجي لدرء ما قد يظهر بين النصوص الشرعية من تعارض، وإلا فلا رافع له كما قال السالمي: «لا يمكن الجمع بين الآيات الدالة على ثبوت الفعل من الله، وبين الآيات الدالة على ثبوته من العبد إلا بجعلنا للفعل جهتين: إحداهما تضاف

---

(186) المرجع السابق، ج2، ص280 بتصرف.

(187) السالمي، عبد الله بن حميد. **مشارق أنوار العقول**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1998م، ج2، ص163.

(188) المرجع السابق، ج2، ص166.

إليه تعالى وهي الخلق، والأخرى تضاف إلى العبد وهي الاكتساب»[189].
فكلُّ ما يندرج في مسمى القبح يرجع إلى أفعال العباد لا إلى خلق الحكيم؛ إذ «ليس فيما يفعله الحكيم قبح؛ وإنما القبح في أفعالنا إذا خالفت أوامره»[190]. فالقبح وإن كان من فعل الله، كما هو الشأن بالنسبة للرزق الحرام مثلاً، فإنه لا يعتبر مفسدة في حقه تعالى، وإنما هو حكمة لا نستطيع إدراكها، وإن كان مفسدة، فذلك في حقنا نحن، لقصور معرفتنا بها، كما هو المستفاد من قول السالمي: «وإن كان في الحقيقة هو الذي فعل ذلك، غير أن فعله بالنسبة إليه تعالى ليس بمفسدة، بل هو حكمة خفيت علينا، فكانت بالنسبة إلينا مفسدة لعلمنا بظاهر المضرَّة، وجهلنا بما فوق ذلك»[191]. وهذا يعني أن الأفعال الإلهية، ومنها الأحكام الشرعية، كلها معلَّلة بما ندركه أو بما لا ندركه من الحكم والمصالح.

ثالثاً: تعليل الأفعال والأحكام الإلهية

لا يختلف رأي الإباضية في التعليل عن بقية الآراء الكلامية، فكلها نظرت فيه انطلاقاً من قاعدة: «تعليل أفعال الله بالأغراض»، فمن حمل لفظ الأغراض، على معنى الاحتياج والاستكمال بالغير، نفى التعليل عن الأفعال الإلهية. ومن رأى فيه معنى الحكم والمصالح العائدة على الإنسان، أثبته فيها، كما هو المستفاد من قول محمد أطفيش «مذهبنا ومذهب الأشعرية والمعتزلة، وأكثر الفقهاء، أن أفعال الله لا تعلَّل بالأغراض، لأنه عز وجل لا يحتاج إلى شيء، وقادر على فعل ما يشاء بغير شيء، لكن إن أريد بالأغراض، الحكم ومصالح الخلق؛ صح تعليلها بالأغراض»[192] وهذا هو الشائع المتداول في

---

(189) المرجع السابق، ج2، ص177.
(190) المرجع السابق، ج2، ص164.
(191) المرجع السابق، ج2، ص91.
(192) أطفيِّش، محمد بن يوسف. **تيسير التفسير**، د.ن.، د. ت. ج 15 ص 88 (كتاب إلكتروني)
http://www.waleman.com/books/pdf/tayseer-altfseer-qb/tyseer-altfseer-qtb = 15.pdf
انظر ايضاً:
- السالمي. **طلعة الشمس**، مرجع سابق، ج1، ص258.

الأدبيات الإباضية. فكثيراً ما يعبِّرون عن العلل بالحكم والمصالح بدلاً من الأغراض.

والحكمة عندهم هي بمعنى: «تحصيل المصلحة، أو دفع المفسدة. والمراد بالمصلحة اللذة ووسيلتها، والمراد بالمفسدة الألم ووسيلته»[193]، وهذا هو مقصود الشرائع بإطلاق، وقد لخَّصه السالمي بقوله: «القصد بالشرائع المصالح»[194]، وفصَّله في سياق آخر، فقال: «إن الأدلة الشرعية دالَّة على اعتبار المصالح مطلقاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ﴾ [البَقَرَة: 220]، مع أن المقاصد الشرعية، إنما اعتبرت المصالح جملة وتفصيلاً، فينبغي إلحاق ما لم يُعْلَم اعتباره منها بما عُلِمَ اعتباره، لعلمنا بمراعاة الأصلحية منه تعالى تفضّلاً على خلقه، وتكرماً على عباده، لا وجوباً ولا إيجاباً»[195]. وهذا يعني أن جميع الأحكام معلَّلة برعاية المصالح، وإلا فأغلبها كذلك على الأقل، كما هو المستفاد من تزكية السالمي لقول ابن الحاجب: «لا بدّ من علة للحكم المشروع، لإجماع الفقهاء على ذلك. ولقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، وهذا يقتضي أنَّ في كل حكم شرعه ﷺ وجه مصلحة للعباد، وهو المراد من العلَّة، ولو سلّمنا أن ذلك غير عام، فهو الغالب، لأن المتعقّل للمصلحة أقرب إلى الانقياد إليه، فليحمل عليه»[196].

وهذا التأكيد الواضح على التعليل المصلحي العام لأحكام الشريعة، لا يعني حصرها فيه دون سواه، بل إن «حِكَمَ الله كثيرة، ولا يلزم انحصارها في حصول المصلحة، ودفع المفسدة، ولا يجب الاطلاع على جميعها؛ بل يستحيل ذلك»[197]، وخاصة فيما يتعلق بالعبادات البدنية؛ كالصلاة والصوم

(193) السالمي. **طلعة الشمس**، مرجع سابق، ج2، ص145.
(194) المرجع السابق، ج1، ص136.
(195) المرجع السابق، ج2، ص175.
(196) المرجع السابق، ج2، ص167.
(197) المرجع السابق، ج1، ص246.

وما في معناهما؛ فهي مما «لا يلوح فيه تعليل جزئي، ولم يكن أن يلوح فيه تعليل كلّي؛ لأن العقل لا يهتدي إلى معانيها»[198].

وبالجملة؛ ما دامت أفعال الله وأحكامه كلها حكم ومصالح، ومنزهة عن العبث؛ فما على المكلفين إلا أن يتعاملوا معها بتصديق مطلق، وإذعان تامّ لكل ما يصدر عن الله تعالى؛ سواء علموا حِكَمَهَا أو لم يعلموها، كما قال السالمي: «إن كل ما جاءنا عن الله، فإننا نصدق به على وجه الإذعان أنه من عند الله، وأنه حق سواء ظهر لنا معناه، أو خفي. ونعتقد أن ما خفي معناه خفي لحكمة، سواء عرفناها أو لم نعرفها، لأنا لا نحيط علماً بحكم الله عز وجل، وليس لنا أن نعترض عليه في شيء من أفعاله»[199]. وهذا هو معنى التعبُّد الحقيقي. وفي هذا السياق يجدر التنويه إلى الحقائق الآتية:

أ - لئن تفرد بعض الإباضية بموافقة المعتزلة في إيجاب المعارف بالعقل قبل مجيء الوحي، فإن أغلبهم ظلوا متمسكين برأي الأشاعرة، القاضي بتوقف ذلك الإيجاب على مجيء الشرع.

ب - وظف الإباضية قاعدة التحسين والتقبيح في الكشف عن العلاقة القائمة بين خلق الله للأفعال وممارسة الإنسان لها، ورفع التعارض الظاهر بين النصوص الشرعية الواردة فيهما. وقد أبدعوا في ذلك وتميزوا به.

ج - تعليل الأحكام ليس محصوراً فيما تشتمل عليه من رعاية لمنافع الإنسان فقط، بل هو أشمل من ذلك، لأن فيها من الأسرار ما لا تحيط به العقول. وذلك لحكمة يعلمها العليم الحكيم.

د - فرَّق الإباضية بين حجَّية العقل والشرع؛ فجعلوا العقل حجَّة في الأحكام العقلية، وجعلوا الشرع حجَّة في الأحكام الشرعية. وهم في هذا لم

---

(198) المرجع السابق، ج2، ص149. قال نور الدين السالمي: «ولذا ترى كثيراً من الأصوليين يطلقون المعنى على العلة، فيقولون: هذا معقول المعنى، وهذا غير معقول المعنى، والمراد بذلك معلوم العلة، وغير معلومها». انظر:
- السالمي. **طلعة الشمس**، مرجع سابق، ج2، ص129.

(199) السالمي. **مشارق أنوار العقول**، مرجع سابق، ج2، ص61.

يختلفوا عن بقية المدارس الكلامية الأخرى بما فيها مدرسة الاعتزال.

هـ - العقل وسيلة لإدراك المعارف، وليس مرجعاً لتحديد المستحقات الجزائية على الأفعال بالمدح والثواب، أو بالذم والعقاب؛ إذ لا حقَّ للعقل في الحكم بشيء من ذلك، وإنما هو متوقف على حكم الشرع متى جاء. وهذا محل اتفاق وليس محل نـزاع مع المعتزلة كما ادَّعى الإباضية.

رأي مدرسة الماتريدية

خير من عبر عن رأي هذه المدرسة في «التعليل الكلامي» إمامها أبو منصور الماتريدي (توفي342هـ)، فقد أكد أكثر من سبعين مرة في كتابه «التوحيد» على أن الأفعال الإلهية معلَّلة بـ«الحكمة». «وهي وضع كل شيء موضعه، وذلك معنى العدل، ولا يخرج فعله عن ذلك»[200]. ومن دلائل حكمة الله في الخلق وتجليات عدله فيه، أنه «خلق العالم لعلل يكون منها وفيها وما بعدها، وذلك هو المعقول من جميع الحكماء، أنه لمقاصد يعقب الصنيع»[201].

وهذه العلل والمقاصد والحكم الملحوظة في الصنيع الإلهي، ليست كلها في متناول الإدراك العقلي، بل منها ما تدركه العقول، ومنها ما تعجز عن إدراكه، لأن «العقول تَقْصُرُ عن بلوغ كنه حكمة الربوبية»[202]، وذلك هو طبعها، كما هو واقع الحال، فكم تعجز العقول عن الوقوف على الحكمة البشرية، فكيف تحيط بحكمة الربوبية؟[203] لكن تبقى القاعدة الشرعية الثابتة المطردة، وهي أن «من عرف الله حق المعرفة. . . عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة»[204].

---

(200) الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. **كتاب التوحيد**، تحقيق: فتح الله خليف، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت.، ص97. وانظر: ص37، 306-307.

(201) المرجع السابق، ص98.

(202) المرجع السابق، ص108.

(203) المرجع السابق، ص131 بتصرف.

(204) المرجع السابق، ص216.

وهذه المعرفة بما في الأفعال الإلهية من حكم، تجد مرجعيتها في مدارك النظر، إضافة إلى الحواس ومجيء الأخبار بها، كما قال أبو منصور: «محاسن الأشياء ومساوئها، وما قَبُحَ من الأفعال وما حَسُن منها، فإنما نهاية العلم بها، وقوع الحواس عليها، وورود الأخبار... والنظر فيها»[205]. ولولا هذه القدرة العقلية على النظر في ما تنطوي عليه الأفعال من حسن أو قبح، ونفع أو ضرّ، وخير أو شر، وقسط أو جور، لما صدَّق الناس الرسل فيما جاءوا به، ولم يحتمل أحد الأمر والنهى ابتداء[206]، ولذلك «فالعقل والنظر، اللذان بهما تُعْرَفُ المنافع والمضار، أحقُّ أن لا يهملا»[207].

وهذا الاحتفاء الماتريدي بالعقل، وبقدرته على اكتساب المعارف وإدراك علل الأشياء والأفعال، وما فيها من حسن أو قبح، ومصالح أو مفاسد، لا يعني القول باستغنائه الذاتي عن الرسل، ولا بإطلاقية معارفه واستقلاله فيها عن خالقه، وإنما هي من باب الاعتراف بقيمته، والإشادة بقدرته المعرفية، وعدم التنكُّر له، ليس إلا، لأن «العقل؛ إذ هو سبب مخلوق، له حد كغيره من أسباب الإدراك، يعترضه ما يعترض غيره من غموض الأشياء واستغلاقها»[208]. ومعلوم أن المخلوق كيفما كان، فهو محدود القدرات، نسبي المعارف. وما عَجْزُ العقول عن الإحاطة بجميع العلوم، واختلافها في إدراك المصالح وتقديرها، وتفاوتها في الحكم على الأشياء والأفعال، واحتياج بعضها إلى بعض في طلب التعاون والمشورة... إلا دليل على انتهاء عاقبة العقول إلى من يعينها ويردّها إلى ما جُعِلَتْ له من الصلاح والمعرفة. ومعلوم أن لا أحد أعلم بذلك ممن خلقها وأنشأها؛ وفي ذلك لزوم القول... بحاجة العقول للرسل، وعجز العقول عن الإحاطة بالكل[209].

وهكذا؛ فالعقل «عاجز بنفسه؛ لأنه آلة. والآلة لا تعمل بدون الفاعل،

(205) المرجع السابق، ص10.
(206) المرجع السابق، ص256.
(207) المرجع السابق، ص136.
(208) المرجع السابق، ص183.
(209) المرجع السابق، ص182-186 بتصرف.

فلا يصلح أن يكون موجباً بنفسه شيئاً، ولا مدركاً بنفسه حسن الأشياء وقبحها»[210]. ولذلك، فهو غير كاف في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة إلا بانضمام دليل الشرع إليه، وتوفيق الله له من قبل ومن بعد، فكم من عاقل لما حُرِمَ الهداية والتوفيق لم يهتد إلى سواء الطريق، ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك. وكم من مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد، ثم لما أدركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد. . . فثبت أنه لا كفاية بالعقل بحال، ولا معونة إلا من عند الكريم المتعال[211].

وتبقى قدرة العقل في نظر الماتريدية محصورة في معرفة حسن شكر المنعم قبل مجيء الرسالة، لأنه لا عذر لأحد في الجهل بخالقه وهو يتأمل مظاهر الخلق، ويتعلم من التجارب[212]، وأما باقي التكاليف الشرعية، فليست من موجبات العقل، بل تتوقف على مجيء الشرع، فتقوم به الحجة على المكلفين متى جاء.

هذا هو جامع نظرية هذه المدرسة في «مسألة التعليل» وما يتعلق بها من

---

(210) البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن حسين. **أصول البزدوي**، مطبوع مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1997م، ج4، ص328.

(211) البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1997م، ج4، ص328-329 بتصرف.

(212) المرجع السابق، ج4، ص330، 333 بتصرف. ذكر عبد العزيز البخاري؛ أن وجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة، وأنه قال: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه؛ لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه وسائر خلق ربه». وقال: «لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم»، قال: «وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة، حتى قال الشيخ أبو منصور الماتريدي في الصبي العاقل: «إنه يجب عليه معرفة الله تعالى وإن لم يبلغ الحنث، وهو قول كثير من مشايخ العراق». انظر:

- البخاري. **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج4، ص330. وقال ابن تيمية: وهذا عندهم بناء على قاعدة: «الواجبات العقلية لا يشترط فيها البلوغ، بل تجب قبل البلوغ بخلاف الواجبات الشرعية». انظر:
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار الكنوز العربية، 1391هـ، ج9، ص59.

قضايا التحسين والتقبيح العقليين؛ والتي هي وجهها الآخر.

خلاصات عامة:

يتبيّن لنا مما سبق في ما يخصُّ «مسألة التعليل» في الفكر الكلامي عددٌ من الأمور، نجملها في ما يلي:

أ - اتفاق جميع المدارس الكلامية على القول بنسبية العقل؛ فليس في علماء المسلمين من مختلف المدارس من قال بإطلاقية المعارف العقلية، واستقلالها عن الأحكام الشرعية.

ب - اتفاق جميع المدارس الكلامية على القول بتوقُّف الثواب والعقاب الأخروي على مقررات الشرع، لا على مدارك العقل؛ لأنه لا مدخل للعقل فيما ليس من اختصاصه.

ج - اتفاق المعتزلة والزيدية والإمامية والماتريدية والحنابلة على القول بتعليل الأفعال الإلهية بالحكم والأغراض المصلحية العائدة على المكلَّفين، وتنزيه الله تعالى عنها بمقتضى براءته من النقص واستغنائه عن الاحتياج.

د - اتفاق المعتزلة والزيدية والإمامية والماتريدية والحنابلة وبعض الإباضية على القول بالتحسين والتقبيح العقليين على وجه الإجمال قبل مجيء الشرع.

هـ - تمجيد المعتزلة والزيدية والإمامية للعقل وإشادتهم بقدرته على المعرفة الإجمالية لأصول الاعتقاد وكليات المحاسن والقبائح، لم يمنعهم من الإقرار بمحدودية مداركه وقصور معارفه أمام علوم الوحي ومداركه.

و - قول المعتزلة والزيدية بحاكمية العقل، لا يتعدى فترة ما قبل نزول الوحي؛ إذ لا حكم للعقل في حضرة الشرع بالاتفاق، كما قرره الحسين بن القاسم من الزيدية، وعبد العلي الأنصاري من الأحناف.

ومن طالع أدبيات المعتزلة بعلم وعدل، تأكدت لديه صحة هذه الجملة أكثر، ويكفي أن أسوق هنا ما أعرب عنه أبو الحسين البصري بوضوح؛ إذ

قال: «البقاء على حكم العقل، إذا لم ينقل عنه شرع. . . وأن الأمة اتفقت على وجوب طاعة الله ورسوله، وامتثال أوامرهما طاعة لهما. . . ولا خلاف بين الأمة في الاستدلال بأفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الأحكام. وإذا علمنا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعل فعلاً على وجه الوجوب، فقد تُعُبِّدْنا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن علمنا أنه تنفل به، كنا مُتَعَبَّدِين بالتنفُّل به. فإن علمنا أن فِعْلَهُ على وجه الإباحة، كنا متعبَّدين باعتقاد إباحته لنا، وجاز لنا أن نفعله»[213].

والحاصل كما قال وهبة الزحيلي: «لم يختلف المسلمون في أن مصدر جميع الأحكام التكليفية والوضعية هو الله سبحانه وتعالى بعد البعثة وبلوغ الدعوة. . . وفي هذا يتفق المعتزلة مع أهل السنة، ولكنهم يختلفون في معرفة أحكام الله تعالى وطريق إدراكها قبل بعثة الرسل»[214].

وبهذا تسقط كل الدعاوى القائلة «بتقسيم التراث الفكري الإسلامي إلى تيارين متناقضين: تيار عقلي رافض لسلطة النص الشرعي، ومعتمد على العقل أساساً ومرجعاً في كل من العقليات والشرعيات، يمثله المعتزلة، وتيار نصي نقلي رافض لسلطة العقل، ومرتكز على النقل في حصول المعارف، يمثله الأشاعرة!»[215].

ز - إذا كان القول بنظرية التحسين والتقبيح العقليين يعني إدراك ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفاسد، وترتيب الأحكام عليها، فتلك هي خلاصة نظرية المقاصد التي قال بها أئمة المعتزلة في سياق كلامهم عن تعليل الأحكام برعاية مصالح الأنام. ومن راجع كتاب «المغني» وكتاب «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار -على سبيل المثال- وجد فيهما من

---

(213) البصري. **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص6، 67، 347، 354.

(214) الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، 1406هـ/ 1986م، ج1، ص115.

(215) الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991م، ص203. انظر أيضاً:

- الجابري، محمد عابد. «مشروع قراءة جديدة». **مجلة أقلام**، ع1، 1976م، ص41.

كثافة النصوص والقواعد المقاصدية المصلحية ما يؤكد صحة هذه الخلاصة.

ح - مدح المحسن وذم المسيء، ومعاقبة الجاني وإعفاء البريء عموماً، من موجبات العقل، لكن نوع العقوبة والجزاء ومقدار كل منها من اختصاص الشارع، وهذا هو مجمل رأي المعتزلة والزيدية في ترتيب المدح والثواب على محاسن الأفعال، والذم والعذاب على قبائح الأعمال.

ط - القول بالتحسين والتقبيح العقليين، هو عين القول بما يفيد صفة الكمال والنقص، أو الملاءمة والمنافرة، أو المصلحة والمفسدة؛ أي أن المعنى واحد والتعابير مختلفة. ولولا حجاب التعصب، لم يكن هناك كبير خلاف بين المعتزلة ومن شايعهم، والأشاعرة ومن ناصرهم في هذه المسألة.

ي - إذا كان بعض الأشاعرة قد رفضوا التحسين والتقبيح العقليين، ونفوا تعليل الأفعال الإلهية بالحكم والمصالح الإنسانية، فقد برعوا جميعاً، وبشكل منقطع النظير، في القول بالتعليل الأصولي، والتأصيل المقاصدي المصلحي، وهو عين القول بالتحسين والتقبيح العقليين حرفاً بحرف.! وهذا من المفارقات المعرفية المطروحة على العقل الأشعري، ومن الصعب دفعها إلا بإثبات قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وهو ما انتهى إليه محققو الأشاعرة.

ك - لم يكن المعتزلة والزيدية والإمامية موفقين في تعبيرهم عن مقتضيات العدل الإلهي بمقولة «الوجوب على الله»؛ إذ هذا التعبير لا يليق بجلال الله سبحانه، وإن كان قصدهم غير ما يفهم منه في الظاهر.

ل - مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ليست مسألة تاريخية استنفدت أغراضها وانتهت بتقادم علم الكلام، بل هي من المسائل الأساس التي ما زالت وستبقى حاضرة على مستوى التداول المعرفي، ما بقيت قضية المرجعية التشريعية متداولة ومطروحة بإلحاح بين مختلف التوجهات الفكرية على امتداد الوجود التاريخي للإنسان.

م - إذا كان البحث قد دار بين علماء المسلمين حول مدى قدرة العقل

على معرفة ما في الأشياء والأفعال من حسن أو قبح قبل مجيء الشرع، فقد أصبح يدور اليوم في هذه المسألة مع وجود الشرع، بل ومن خارج مرجعيته أصلاً، كما هو الشأن بالنسبة لمختلف التوجهات الداعية إلى القطع مع مرجعية الوحي والاستغناء عنها بمرجعية العقل مصدراً وحكماً في جميع قضايا الوجود والمعرفة والقيم والقوانين وتنظيم العلاقات وغيرها. وهو ما يفرض على العقل الإسلامي الاهتمام بأبعاد هذه المسألة أكثر من أي وقت مضى.

الفصل الثالث

نظرية التعليل في الفكر الأصولي

اختلفت آراء الأصوليين في مسألة «تعليل الأحكام» بين الإثبات المطلق، والتوسط، والنفي التام. وفيما يلي توصيف ومراجعة ما ذهب إليه كل فريق:

رأي مدرسة الأحناف

شاع عن الأحناف أنهم يمثلون مدرسة الرأي، بمعنى أنهم يستندون إلى العقل المجرد في إدراك العلل واستنباط الأحكام، وإصدار الفتاوى، أكثر من استنادهم إلى الشرع! فإلى أي حد يمكن التسليم بصحة هذه الدعوى؟.

إذا نظرنا في الفكر الأصولي الحنفي، وجدنا أئمته متفقين -مثل جميع علماء المسلمين- على أن الرأي المجرد عن تسديد الوحي لا عبرة به في إثبات الأحكام[1]، بل لا بدّ من النص لتعيين علل الشرائع في الاجتهاد القياسي، وذلك بناء على «قولهم بجواز القياس بالرأي على الأصول التي تثبت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع»[2]. ولا يمكن تعدية الحكم من النص إلى الفرع إلا على أساس التعليل، وهو ما «لا يمكن العمل به إلا بعد معرفة عينه»[3]، ومعرفة عين التعليل لا سبيل إليه إلا بالنص أو الاجتهاد، كما أوضحه السرخسي: (توفي483هـ) «وطريق ذلك التعيين بالنص أو الاستنباط بالرأي»[4]، أي بالاجتهاد المنضبط بضوابطه وشروطه، وهو

---

(1) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص133.
(2) المرجع السابق، ج2، ص118.
(3) المرجع السابق، ج2، ص179.
(4) المرجع السابق، ج2، ص179.

القياس الصحيح. وكل تعليل يتضمن إبطال النص، فهو باطل[5].

وقد ميز فقهاء الأحناف في نصوص الشريعة بين ما يعقل وما لا يعقل معناه، فقالوا بتعليل ما يعقل معناه، لأن جواز «استعمال الرأي يكون عند معرفة معاني النصوص، وإنما يكون هذا فيما يكون معقول المعنى»[6]. و«متى كان النص معقول المعنى، فإنه يجوز تعليله بذلك المعنى، ليتعدى الحكم به إلى الفرع»[7]. وقالوا بالتوقف عن إعمال الرأي فيما لا يعقل معناه، وهو معنى التعبُّد؛ إذ «ما لا يعقل المعنى فيه، فلا يجوز إعمال الرأي لتعدية الحكم إلى ما لا نص فيه»[8]، وأن «ما لم يكن معقول المعنى، لا يتأتّى إعمال الرأي فيه»[9].

والتعليل الأصولي عند الأحناف شبيه بما عند الأشاعرة، فالعلة التي يثبت على أساسها الحكم في الفرع لا يرجع تأثيرها لآراء الناظرين، ولا لذوات العلل، بل هو بجعل الله، والرأي ليس إلا أداة لمعرفة الوصف المؤثر من غيره، كما يوضحه قول السرخسي: «نثبت الحكم في الفروع بالعلة المؤثرة، والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا، بل بجعل الله إياها مؤثرة، وإنما إعمال الرأي في تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل»[10]، ومن ثم

---

(5) السرخسي، شمس الدين. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج7، ص16.
وقال السرخسي: «أول من أبطل القياس، إبراهيم النظام... ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد... ثم داود الأصبهاني... وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل. وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين، وهو افتراء عليهم، فقد كانوا أجلَّ من أن ينسب إليهم القصد إلى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم».
انظر:
- السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص118-119.

(6) المرجع السابق، ج2، ص142.

(7) المرجع السابق، ج2، ص155.

(8) المرجع السابق، ج2، ص142.

(9) المرجع السابق، ج2، ص179.

(10) المرجع السابق، ج2، ص141.

فـ«العلل الشرعية عندهم -كما عند الأشاعرة- أمارات من حيث إنها غير موجبة بذواتها، ولكنها موجبة للحكم بجعل الشرع إياها موجبة العمل بها»[11].

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن علماء الأحناف لهم مذهب متميز في «مسألة التعليل» وهو «مذهب التعليل المشروط بثبوت الدليل وعدم المانع»، كما هو الظاهر من كلام البزدوي (توفي482هـ) إذ قال: -بعد ما حكى اختلاف أقوال المذاهب في التعليل- «والقول الرابع قولنا؛ أنا نقول: هي [النصوص] معلولة شاهدة إلا بمانع»[12]. بمعنى أن «الأصل التعليل حتى يتعذر» لكن بشرط أن يدل الدليل على تعليل هذا النص أو ذاك؛ إذ «لابد من دلالة التمييز»[13]، «لأن دليل التمييز شرط»[14]، و«لا يصح الاستدلال بأن النصوص في الأصل معلولة إلا بإقامة الدليل في هذا النص على الخصوص أنه معلول»[15].

ومما يقطع بأن «مذهب التعليل المشروط بثبوت الدليل وعدم المانع» هو المذهب المعتمد عند الأحناف، قول البزدوي: «فلا يسمع منا الاستدلال بالأصل، وهو أن التعليل أصل في النصوص، بل لا بدّ من إقامة الدلالة على أن هذا النص بعينه معلول»[16].

وهذا الذي انتهى إليه البزدوي في مسألة التعليل يجد تفسيره في طبيعة النص الشرعي نفسه، فهو يتضمن الوجهين، كما قال السرخسي: «فإن النصَّ نوعان: معلول وغير معلول، فيصير الاحتمال واقعاً في نفس الحجة، ولأن الشرع ابتلانا بالوقف مرَّة، وبالاستنباط أخرى، كل ذلك أصل. فلما اعتدلا،

---

(11) المرجع السابق، ج2، ص179.

(12) البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن حسين. **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، كراتشي: مطبعة جاويد بريس، د.ت، ج1، ص253.

(13) المرجع السابق، ج1، ص253.

(14) المرجع السابق، ج1، ص253.

(15) المرجع السابق، ج1، ص254.

(16) المرجع السابق، ج1، ص253، 254.

لم يستقم الاكتفاء بأحد الأصلين»[17]؛ أي لا يمكن الجزم بأن «الأصل التعليل» أو «الأصل عدم التعليل» ما دامت النصوص تشتمل عليهما معاً، ونحن مكلفون بهما معاً، وأدلة النصوص فيهما متكافئة الحجية، ولذلك فلا يعقل الميل إلى جهة التعليل أو إلى عدمه بإطلاق، كما هو واضح لمن راجع فيه أيضاً كلام السرخسي تحت عنوان: «فصل في تعليل الأصول»[18].

وهذا التدقيق الحنفي في النظر إلى التعليل، هو ما جعلهم ينبِّهون إلى أن المبالغة في الاشتغال به إلى حد الزيادة على المنصوص يفضي إلى إبطال المنصوص، وهذا غير جائز، كما نصَّ عليه السرخسي: «التعليل لتعدية حكم النص إلى غير المنصوص؛ لإبطال المنصوص، لا يجوز»[19].

وبهذا يظهر أن التعليل المشروط بالدليل هو الأصل عند الأحناف، وهو ما نص عليه السرخسي قائلاً: «والمذهب عند علمائنا أنه لابد مع هذا [أي مع أن الأصول معلولة في الأصل][20] من قيام دليل يدل على كونه معلولاً في الحال»[21]. وهذا هو الراجح الثابت عن إمام المذهب، كما يذكر الزنجاني: «وأبو حنيفة -رضي الله عنه- حيث رأى أن التعليل هو الأصل بنى مسائله في الفروع عليه»[22].

وجماع رأي الأحناف في مسألة التعليل، يلخّصه قول ابن تيمية: «والحنفية... جمهورهم يقولون بالتعليل والمصالح»[23].

---

(17) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص147.

(18) المرجع السابق، ج 2، ص144-147.

(19) السرخسي. **المبسوط**، مرجع سابق، ج6، ص194 بتصرف.

(20) ما بين القوسين توضيح من الباحث.

(21) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص144.

(22) الزنجاني، محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1398هـ، ج1، ص41.

(23) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**، تحقيق: محمد السيد الجليند، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404هـ، ج2، ص109.

اشتهر أعلام هذه المدرسة بالاتفاق المبدئي على التعليل؛ فجعلوه القاعدة الأصل في الأحكام الشرعية. وما عجز العقل عن تعليله، فهو عندهم من التعبُّد الذي لا يخلو من تعليل مصلحي وإن لم يُعْلَم[24]. وقد تفردوا في كلامهم عن التعليل بالتفريق فيه بين التعبُّدي والعادي، حتى أصبح هذا التفريق سمة مميزة لهم؛ وفيما يلي تقريب كلامهم في مسألة التَّعليل:

أولاً: ماهية التعبدي والعادي

فأما التعبُّدي فهو: «ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه... ومثاله: الطهارات والصلوات والصيام والحج[25] أي؛ ما لا يدرك العقل علَّته على وجه التفصيل.

وأما العادي فهو: «ما عُقِلَ معناه وعُرِفَتْ مصلحته أو مفسدته... ومثاله: البيع والنكاح والشراء والطلاق والإجارات والجنايات»[26]. فهذه كلها من قبيل العادي، لأن أحكامها معقولة المعنى.

وهذا التفريق بين التعبُّدي والعادي، هو ما ترجم عنه الشاطبي بقاعدة: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلَّف التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»[27]. وهذه القاعدة تحتاج إلى توضيح.

---

(24) قال أبو بكر بن العربي: «الأحكام العقيلة والشرعية على قسمين: منها ما يعلل، ومنها ما لا يعلل». انظر:
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد عبد اللطيف فودة، عمان: دار البيارق، 1420هـ/ 1999م، ص132.

(25) الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الاعتصام**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.، ج1، ص348.

(26) المرجع السابق، ج1، ص348.

(27) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص513. لقد أفرد الشاطبي القاعدة المذكورة أعلاه بالتأصيل؛ ومجمله؛ أن «الأصل في العبادات التعبد»، يدل عليه أمور منها:
- **الاستقراء**؛ «لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلاً فيها». =

ثانياً: الأصل في العبادات التعبُّد

هذا الأصل هو ما عبَّر عنه الشاطبي بقوله: «الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني»[28]. ومعناه أن الغالب الأعم على أحكام العبادات التعبُّد، بينما التعليل فيها قليل، وهو ما يؤكِّد قول أبي إسحاق: «فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل»[29].

- **انعدام الدليل على مشروعية التوسع في العبادات**؛ إذ «لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حُدَّ وما لم يُحَدَّ؛ لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً... ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود».
- **إدراك العقلاء وجوه معاني العادات دون وجوه التعبدات**؛ فـ«وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات... فإذا ثبت هذا، لم يكن بد من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع، وهو معنى التعبد».

وأما «الأصل في العادات التعليل»؛ فقد استدل عليه أبو إسحاق بثلاثة أدلة أيضاً وهي:

- **الاستقراء**؛ فإنا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت... فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني.
- توسع الشارع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات... الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات؛ فإن المعلوم فيه خلاف ذلك.
- **الالتفات إلى المعاني**؛ فقد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة؛ فاطردت لهم ... فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات». انظر:
  - الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص513-524.

وللتوسع أكثر في هذه القاعدة؛ يمكن مراجعة ما كتبه عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني في كتابه:

- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي دار الفكر، 1421هـ/ 2000م، ص233-251.

(28) المرجع السابق، ج2، ص513.

(29) المرجع السابق، ج3، ص138.

وهذا التعليل النادر في العبادات هو بالنسبة إلى المكلَّف، لا بالنسبة إلى الله تعالى. فالمكلَّف هو الذي لا يستطيع الإحاطة بكل ما تضمَّنته الأحكام من مصالح على وجه العموم والشمول والتفصيل، أما الله تعالى، فهو أعلم بما تضمنته أحكامه من حكم ومصالح على وجه التمام والكمال والتفصيل المطلق، الذي لا يشذّ عنه شيء.

وهذا القصور الإنساني في الإلمام بجميع علل الشرائع، لا يعني التسليم بالأمر الواقع أمام نصوص التعبد، بل لا بد للمجتهد من استفراغ الوسع وبذل الجهد في تَلمُّس ما أمكنه من العلل إلى أن يعجز عن ذلك تماماً، كما قال ابن العربي: «فرض المجتهد إذا جاء حكم وعرضت نازلة، أن يلحظ سبيل التعليل، ويدخلها في محكّ السَّبْر والتقسيم، فإن انقدح له معنى مَخِيل، أو ظهر له لامع من تعليل، فينبغي له أن يجعله مناط حكمه، ويشد عليه نطاق علمه، فإن أبهمت الطريق ولم يتضح له سبيل، ولا اتفق، ترك الحكم بحاله وتحقَّق عدم نظرائه وأشكاله»[30].

وهذه القاعدة تتعلق بالجانب العملي لا بأصل الوضع، فالأحكام عبادات أو معاملات في أصلها معلَّلة بالنسبة لواضعها سبحانه، أما بالنسبة للمكلفين فهم المعنيون بالتفريق بين العبادات والمعاملات في أثناء العمل.

فالعبادات تؤخذ مسلَّمة وتطبَّق كما هي دون زيادة ولا نقصان، لأنها توقيفية لا يُقْدَمُ عليها إلا بإذن، و«أنها قائمة على الابتلاء، والابتلاء يقتضي تنفيذ كل ما جاء من الشارع الحكيم دون تردُّد أو اعتراض»[31]، «لأن الأصل فيها التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يُقْدَمَ عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبُّدات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط»[32]، بالإضافة إلى أن «التعبُّد راجع إلى عدم معقولية المعنى... وإذا لم يعقل معناه، دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حَدَّه لا

---

(30) ابن العربي. **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص132.

(31) جغيم. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، مرجع سابق، ص162.

(32) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص440.

يُتَعَدّى»[33]، وهو ما ذهب إليه الْمَقَّرِي (توفي 415هـ) إذ قال: «الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل»[34]. ولمزيد من التدقيق في مسألة تعليل العبادات، نبه -رحمه الله- إلى أن المبالغة في تعليلها ليس أمراً محموداً، وعواقبه غير مأمونة، فقال: «التدقيق في تحقيق حِكَم المشروعية من مُلَح العلم لا من متنه عند المحققين، بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أمارتها، فلا ينبغي المبالغة في التنقير عن الحِكَم، لا سيما فيما ظاهره التعبُّد؛ إذ لا يُؤْمَن فيه ارتكاب الخَطَر والوقوع في الخَطَل[35]، وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوصاً أو ظاهراً أو قريباً من الظهور»[36].

وإذا وضحت هذه المعاني؛ فما نوع التعليل الذي لا يجري في العبادات؟

لقد وضح فيما ورد من أقسام التعليل، أن التعليل بمعناه المصلحي العام يسري في جميع الأحكام العبادية والعادية، لأن الأحكام كلها معلّلة في عمومها بالحِكَم والمصالح بالاستقراء، كما قال الشاطبي في أكثر من موضع: «والمعتمد؛ إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[37][38].

---

(33) المرجع السابق، ج2، ص539.

(34) المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد. **قواعد المقري**، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، د.ت.، ج1، ص297.

(35) الخطل هو: الكلام الفاسد الكثير المضطرب. انظر:
- ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، ج11، ص209.

(36) المقري. **القواعد**، المرجع السابق، ج2، ص206.

(37) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص12. وقال: «القاعدة المقررة؛ أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير جميعاً راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص234. وقال: «المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو كلاهما معا». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص318.

(38) لا يمكن التسليم بمنازعة الرازي في التعليل بإطلاق، بل الراجح من كلامه، تأرجحه في القول به، وفي ما يلي ما يشهد بصحة هذه الدعوى من مؤلفاته الأصولية وغيرها، =

فإذا ثبت تعليل عامة الشريعة برعاية مصالح العباد، وتأكد بالدليل «أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس»[39]، دل ذلك على أن التعليل الذي يجب الاحتراز منه في العبادات هو التعليل بمعناه القياسي، لضيقه عنها، كما قال ابن العربي (توفي543هـ): «ونطاق القياس في العبادات ضيِّق، وإنما ميدانه المعاملات والمناكحات وسائر أحكام الشرعيات، والعبادات موقوفة على النص»[40]، ولذلك كان الأصل فيها التوقيف، والتوقيفي من الأحكام لا يُعلَّل في الغالب، كما هو

= فهو تارة ينفي التعليل عن الأفعال والأحكام الإلهية معاً؛ بالمصالح والأغراض، كما في قوله من المحصول: «من مذهبنا أن أحكام الله تعالى وأفعاله لا تعلل بالأغراض». انظر:

- الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص205. وانظر: ج5، ص247، 250، 256. وكذلك قوله في مفاتيح الغيب: «أما عندنا؛ فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تتوقف على رعاية المصالح ألبتة». انظر:
- الرازي، محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج1، ص794. وتارة يثبت تعليل الأحكام ويؤصله عقلاً وشرعاً بما يشبه تأصيل المعتزلة؛ وذلك كما في قوله: «إن الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد. والدليل على هذه المقدمة وجوه: -وقد ذكرها، وخلص منها إلى القول-: «فهذه الوجوه الستة دالة على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد». انظر:
- الرزاي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج5، ص237-241. وانظر: ج4، ص559. وج5، ص160، 242، 247، 381، 393، 447. وج6، ص225. وعليه؛ فمن الأمانة والمنهج العلميين؛ أن يحيط الباحث بالنسق المعرفي العام لأي عالم كان، وأن لا يتعامل معه بطريقة تجزيئية، وأن لا يتسرع في إطلاق الأحكام القَبْلية عليه، فينسب إليه ما لا يعتقده أو ما لا يقول به. والحاصل من استقراء كلام الرازي في التعليل؛ يفيد بقاءه على اعتقاده بنفي التعليل الكلامي؛ لعلاقته بالأفعال الإلهية، وانتصاره للتعليل الأصولي؛ لارتباطه بالأحكام الشرعية؛ شأنه في ذلك شأن معظم علماء الأشاعرة.

ويكفي أن يعلم أن كل من قال بالقياس قال بالتعليل. ومن الثابت الذي لا شك فيه أن الأشاعرة عموماً، والرازي خصوصاً، من أشد القائلين بالتعليل القياسي، وهو ما يقطع بثبوت قوله بالتعليل الأصولي، وبطلان اتهامه بالمنازعة فيه.

(39) المرجع السابق، ج2، ص539.

(40) ابن العربي. **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص95.

معلوم، «ولذلك تجد مالكاً وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة، مشدداً في العبادات أنْ لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين»[41]، وهذا هو معنى التعبد، كما قال الشاطبي: -وقد ساق له أمثلة كثيرة- «ومعنى التعبُّد عندهم؛ أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص»[42].

وبهذا يظهر أن التعبد يعني نفي العلل الخاصة التي تصلح أن تكون أساساً للقياس، لا نفي التعليل بمعناه المصلحي العام الذي لا يخلو منه حكم شرعي[43]، تعبدياً كان أو عادياً، وهو ما فصَّل الشاطبي فيه المقال بشكل واضح. وفيما يلي جملة منه:

أ - **تعليل عموم الشرائع بالمصالح**، لأن «القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير جميعاً راجعة إلى حظِّ المكَّلف ومصالحه»[44].

ب - **تعليل عموم العبادات بالمصالح**؛ إذ «كثير من العبادات لها معنى مفهوم وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو تُرِكَ الناسُ والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذَّر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وُجِدَ إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسباباً معلومة لا تتعدّى»[45].

---

(41) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص185.

(42) المرجع السابق، ج1، ص80. وج2، ص539.

(43) جغيم. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، مرجع سابق، ص163.

(44) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص148. وقال: «المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا. . . ». **انظر**:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص318. وقال: «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا. . ». **انظر**:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص9.

(45) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص526.

ومن تعليلات الشاطبي للعبادات قوله: «للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة. . . وهكذا العبادات؛ فإن المقصد الأصلي فيها، =

ج - **تعليل أفراد العبادات بالمصالح**، كالوضوء والقبلة والصلاة والصيام والجهاد والقصاص والتوحيد... كما في قوله: «وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة، فأكثر من أن تحصى(46)... وإذا دلَّ الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة»(47).

= التوجه إلى الواحد المعبود، وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد، لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه ومقتضية للدوام فيه سراً وجهراً..». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص140. وقوله: «وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية، وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدم.

وبعد هذا؛ يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائدها وسواها، وهي تابعة،ينظر فيها بحسب التقسيم المتقدم، وهو المؤكد، كطلب الأجر العام أو الخاص...

وأيضا فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع وحِليَ يحليه بها؛ وأول ذلك الثواب في الآخرة من الفوز بالجنة والدرجات العلى، ولما كان هذا المعنى -إذا قصد- باعثاً على العمل الذي أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته؛ كان التعبد لله من جهته صحيحاً، لا دخل فيه ولا شوب، لأن القصد الرجوع إلى من بيده ذلك، والإخلاص له...». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص144، 145 بتصرف.

(46) من جملة ما استدل به الشاطبي على تعليل العبادات قوله تعالى بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة: 6]. وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]. وفي الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [العنكبوت: 45]. وقال في القبلة: ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: 150]. وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ﴾ [الحج: 39]. وفي القصاص: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [البقرة: 179]. وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]. والمقصود التنبيه». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص13.

(47) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص13. وقال: «الصلاة مثلاً، إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة؛ أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد؛ أثمر الخضوع والسكون... وإذا كبر وسبح وتشهد؛ =

وهذه الجملة من التعليلات للعبادات وفق ما قاله الشاطبي، تستدعي الآتي:

أ - إذا كان جواب أبي إسحاق عن سؤاله: «هل توجد لهذه الأمور التعبُّديات علّة يُفَهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا؟ فالجواب أن يقال: أمور التعبُّدات، فَعِلَّتها المطلوبة، مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان... إذ لم يوضع التعبُّد أن تفهم علَّته الخاصة... ومعنى هذا التعليل أن لا علة»(48).

فكيف نفسر ما قام به من تعليلات مصلحية ضافية لأمور التعبُّديات تحديداً؟ وهل تنسجم دعوى التوقُّف عن تعليل العبادات بإطلاق مع قاعدة تغليب التعبُّد في باب العبادات، وتغليب التعليل المصلحي في باب

= فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه... فلو قدم قبلها نافلة؛ كان ذلك تدريجا للمصلي واستدعاء للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضا لكان خليقا باستصحاب الحضور في الفريضة، وفي الاعتبار في ذلك؛ أن جعلت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل؛ ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد؛ وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد، ولم يخل موضع من الصلاة من قول أو عمل؛ لئلا يكون ذلك فتحا لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان». انظر:

- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص42، 43. وقال: «للشارع مقاصد تابعة في العبادات... فالصلاة مثلاً، أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له... ثم إن لها مقاصد تابعة؛ كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا... وطلب الرزق بها... وإنجاح الحاجات؛ كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار؛ وهي الفائدة العامة الخاصة، وكون المصلي في خفارة الله... ونيل أشرف المنازل، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُودًا﴾ [الإسراء: 79]، فأعطى بقيام الليل المقام المحمود... وفي الصيام سد مسالك الشيطان والدخول من باب الريان والاستعانة على التحصن في العزبة... وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية، وهي العامة وفوائد دنيوي، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله...» انظر:

- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص142-144 بتصرف.

(48) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص526.

المعاملات، وهو ما فتئ يبدئ ويعيد في تأصيلها وتفصيلها؟

ب - إذا كانت «الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات»[49] -أي ما تتضمنه أحكام العبادات من حكم ومصالح وفوائد- من قسم التعليل بمعناه العام، فلا وجه لما قام به أبو إسحاق من إخراج «تعليل أمور العبادات بالحِكَم المصلحية» من «مرتبة صُلْب العلم» إلى «مرتبة مُلَح العلم» والنـزول ببعض أنواعه إلى «مرتبة ما ليس من صلب العلم ولا من مُلَحه» بل واعتباره من الجناية على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم ولا دليل لنا عليه»[50] على حد تعبيره!.

ج - إذا كانت قاعدة: «تعليل أحكام العبادات والمعاملات بالحكم والمصالح والفوائد» من المسلَّمات التي انبنى عليها صرح المقاصد برمته، - والشاطبي رائده بامتياز- فلماذا تَعقَّب بالنقد من قال بتعليل العبادات بما ظهر له فيها من حكم ومصالح وفوائد دنيوية أو أخروية؟[51] وهو نفسه لم يتوقف عن تعليلها بما ظهر له فيها من حكم ومصالح وفوائد دنيوية أو أخروية.

ثالثاً: الأصل في العادات التعليل

لمعرفة حدود التعليل في العادات، لا بدّ من تجلية معنى قاعدة: «الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني»[52]. فما المراد بهذه القاعدة؟

المراد بها، هو ما لخصه الْمَقَّرِي بقوله: «الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبُّد، لأنه أقرب إلى القبول، وأبعد عن الحرج»[53]، أي؛ أن الغالب الأعم في أحكام العادات قابليتها للتعليل المصلحي، كما قال ابن العربي: «الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل»[54]، ولهذا؛ كلما استطاع

---

(49) المرجع السابق، ج1، ص111.
(50) المرجع السابق، ج1، ص112.
(51) المرجع السابق، ج3، ص144.
(52) المرجع السابق، ج2، ص513.
(53) المقري. **القواعد**، مرجع سابق، ج1، ص294.
(54) ابن العربي. **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص132.

الناظر في أحكام الشريعة أن يجد لها تعليلاً، كان أفضل من حملها على التعبد، وفقاً لما يراه القرافي (توفي684هـ): «الحكم مهما أمكن أن يكون معلّلاً لا يجعل تعبُّداً»[55]. وهذه قاعدة مسلَّمة بين جمهور العلماء، ولم يخالف فيها إلا الظاهرية.

وهذا التأصيل المقاصدي لمشروعية النظر التعليلي في مجال العادات لا يعني خلوّها من التعبُّد أصلاً، بل إن التعبُّد بمعناه العام -كما هو التعليل بمعناه العام- هو الأصل الناظم لجميع الأحكام الشرعية، سواء في مجال العبادات أو في مجال العادات، ولا خروج عنه بحال من الأحوال، وذلك لما «ثبت في الأصول الشرعية أنه لا بد في كل عادي من شائبة التعبُّد»[56]، و«أنّ كل أمر ونهي عُقِلَ معناه، أو لم يُعْقَلْ معناه، ففيه تعبد»[57]، وأن «كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعّبد؛ فلا بدّ فيه من اعتبار التعبُّد»[58].

وبهذا يظهر غاية الظهور، «اشتراك القسمين [العبادات والمعاملات] في معنى التعبد»[59]. وكل ما يتعلق بتعليل العادات فضلاً عن العبادات، فهو من

---

(55) القرافي، أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، القاهرة: دار الفكر، 1393هـ/ 1973م، ص398.

(56) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص348.

(57) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص355.

(58) المرجع السابق، ج2، ص529 .قال الشاطبي: «كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى؛ فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأول». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص73. وقال: «مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد؛ إذ ليست بعقلية، حسبما تقرر في موضعه، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد، فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف؛ فكم ممن فهم المصلحة فلم يلو على غيرها؛ فغاب عن أمر الآمر بها؛ وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص98. وقال: «فالمصالح من حيث هي مصالح؛ قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبديا». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص535.

(59) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص348.

باب التقريب والتغليب، ولا يمكن الجزم فيه بأكثر من ذلك، لأنه «ليس هناك دليل قاطع على أن ما يظهر من المصالح هو المقصود يقيناً، وإن كان فهو قليل في خطاب الشارع. فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر إلا دليل نَاصٌّ على الحصر، وما أَقَلَّه، إذا نظر في مسلك العلة النصي؛ إذ يقل في كلام الشارع أن يقول مثلاً: لم أشرع هذا الحكم إلا لهذه الحِكَم»[60].

وإذا كان ذلك كذلك، فما على المكَّلف الراغب في كمال العبودية وسلامة الاعتقاد إلا أن يتعامل مع الأحكام الإلهية بنيَّة التَّلقي للتنفيذ ابتداء وانتهاء، «وأن يقصد مجرد امتثال الأمر، فَهِمَ قصد المصلحة أو لم يفهم، فهذا أكمل وأسلم»[61] لأن فهم مقاصد الشارع ليس شرطاً في التكليف، ولا هو من شرط الله مع عباده، كما أثبته القرطبي (توفي671هـ): «ليس من شرط المولى مع العبد أن يفهم المقصود بجميع ما يأمره به، ولا أن يطَّلع على فائدة تكليفه؛ وإنما يتعيَّن عليه الامتثال، ويلزمه الانقياد من غير طلب فائدة ولا سؤال عن مقصود»[62].

---

(60) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص98.

(61) قال الشاطبي: «أما كونه أكمل، فلأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ومملوكاً ملبياً؛ إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر، وأيضا فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلاً، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل؛ فصار مؤتمِراً في تلبيته التي لم يقيدها بعض المصالح دون بعض.

وأما كونه أسلم؛ فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية واقف على مركز الخدمة فإن عرض له قصد غير الله رده قصد التعبد، بل لا يدخل عليه في الأكثر إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء، بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح، فإنه قد عدَّ نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً، فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه، وأيضاً فإن حظه هنا ممحوٌّ من جهته بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي، والعمل على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها، ولهذا بسط في كتاب الأحكام وبالله التوفيق». انظر:

- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص99-100.

(62) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج4، ص143.

إن التعليل في النظر المالكي له منهجيته الخاصّة، فبالقدر الذي فرَّق أعلام المذهب فيه بين تعليل العبادات والعادات، أكدوا على انتظامهما في سلك التعبد والتعليل معاً، وهو ما يفيد أن الأحكام الإلهية وإن كانت معللة برعاية المصالح، فإنها تشتمل على التعبد الخاص أو العام. وذلك منتهى مقاصد الشارع من التكليف، لأن «المقصد الشرعي من وضع الشريعة، إخراجُ المكَّلف، عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً»[63].

رأي مدرسة الشافعية

إذا نظرنا في أدبيات المدرسة الشافعية وجدنا رأيهم في «مسألة التعليل» يتنـزَّل على قاعدة «ندرة التعبد فيما لا يعقل معناه»، وقاعدة «تغليب التعليل المشروط بالدليل المميّز فيما يعقل معناه». وفيما يلي التفصيل:

ليس للشافعي -في حدود هذا البحث- قول محفوظ بلفظ «العلة» أو «التعليل»، وإنما المتداول عنده فيما وصلنا من آثاره، لفظ «المعنى» أو «المعاني» كما في قوله: «كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه، أو في غيره من أحكام الله أو رسوله، بأنه حُكِم به لِمَعْنىً من المعاني؛ فنـزلت نازلة ليس فيها نَصُّ حُكْمٍ؛ حُكِمَ فيها حُكْمَ النازلة المحكومِ فيها إذا كانت في معناها»[64].

وخلاصة رأي الشافعي في تعليل أحكام الشريعة، أن منها ما يُعلَّل، وهو معقول المعنى. وهذا القسم ينبغي الالتفات فيه إلى المعاني المناسبة التي تدور معها الأحكام وجوداً وعدماً. ومنها ما لا يُعلَّل، وهذا القسم يجب الوقوف عنده والاقتداء بما جاء فيه، وهو ما لا يعقل معناه في الغالب، وإن كان فيه بعض ما يُعلَّل، فيمكن تعليله متى ظهر أشباهه. وهذا ما حكاه عنه الجويني؛ إذ قال: «رَأَى [الشافعي] قواعد الشريعة منقسمة إلى ما يُعلَّل وإلى ما لا

(63) المرجع السابق، ج2، ص289، 293، 328. وانظر: ج5، ص77، 585.
(64) الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الفكر، 1939م، ص512.

يُعلَّل؛ فاستحث على الاتباع فيما لا يعقل معناه، وقد يقيس إذا لاحت الأشباه، وأما ما يعقل معناه، فمغزاه فيه المعنى المَخِيل المناسب، وهو في ذلك يلتفت إلى قواعد الشرع ويدور عليها»[65].

وهذا المذهب في نظر إمام الحرمين هو مذهب عامة النُظّار «فإن الأحكام تنقسم باتفاق النظّار إلى ما يُعلّل، وإلى ما لا يعلّل»[66]، ومستند هذا الاتفاق الجماعي بين العلماء في تقسيم الأحكام إلى ما يخضع للتعليل وما لا يخضع له، اتِّباع الإجماع، كما جاء في البرهان: «فإن مُعتمَدنا فيما نأتي ونذر، ونقبل ونرد من طريق العلل، الاتباع للإجماع، ومنكر هذه المعاني -وقد تأيدت بالإجماع- كمنكر أصل القياس»[67]. ومعنى هذا أن الأصل الغالب على الأحكام الشرعية هو التعقّل، أي؛ التعليل لا التعبُّد، كما قال الآمدي: «الغالب من الأحكام التعقُّل دون التعبُّد»[68].

وقد اختار بعض قدماء الشافعية القول بتعليل جميع الأحكام، وما خفي من العلل لا يعني انتفاءها، وهو قول أبي الحسين بن القطان (توفي359هـ): «إن الأحكام جميعها إنما ثبتت بالعلّة إلا أنَّ منها ما يقف على معناه، ومنها ما لا يقف. وليس إذا خفيت علينا العلة أن يدل على عدمها»[69]. وذهب الزركشي إلى قريب منه فقال: «واعلم أن الأصل عدم التعبد لندرته في الأحكام بالنسبة إلى ما يعقل معناه، والأغلب على الظن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب»[70].

والعلل والأسباب عند الشافعية هي بمعنى واحد، فمنها ما يناسب أحكامه وهو الغالب، ومنها ما لا يناسبها وهو التعبُّد، وهو ما قرّره العز بن

---

(65) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص746 بتصرف.
(66) المرجع السابق، ج2، ص627.
(67) المرجع السابق، ج2، ص642.
(68) الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ، ج3، ص306.
(69) الزركشي. **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج4، ص114.
(70) المرجع السابق، ج4، ص187.

عبد السلام (توفي660هـ): «اعلم أن الأسباب منقسمة إلى ما يناسب أحكامه، وهو الأكثر، وإلى ما لا يناسبها وهو التعبد»[71]. والذي يبدو أن هذه القواعد مناقضة لقول الزنجاني الذي يؤكّد أن: «الإمام الشافعي -رضي الله عنه- حيث رأى أن التعبد في الأحكام هو الأصل، غلب احتمال التعبد، وبنى مسائله في الفروع عليه»[72]. فكيف يمكن الجمع بين هذا النقل، وما مر من نقل الجويني عن الشافعي في «مسألة التعليل» وهما على طرفي نقيض؟

يمكن القول إنه إذا لم يكن أحد النقلين منسوخاً، فلا يعقل أن يقول الشافعي بهما معاً، وإن نُسِبَا إليه؛ لأن «ما كل منسوب إلى عالم يصحُّ عنه، وإن قيل إنه صحيح؛ فلا بد من صحة معناه، ومعرفة المراد»[73].

وقد تعقب الأستاذ عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، ما نسبه الزنجاني للشّافعية، ورد عليه بكلامه، وخلص إلى القول: «فهذا كلّه دال على عدم الدقة فيما نسبه [الزنجاني] إلى الشافعية»[74].

وعلى فرض صحة ما نقله الزنجاني، فالمراد به لا يتعدى نفي التعليل القياسي عمّا لا يعقل معناه، دون ما يعقل معناه من أحكام الشريعة، وهو ما ذهب إليه إمام الحرمين؛ إذ قال: «فأما ما يثبت برسم الشارع ولم يكن معقول المعنى، فلا يسوغ القياس فيه»[75]. أي؛ فهو من الأمور التوقيفية التعّبدية، ومعلوم أنه «لا قياس في الأمور التعبّدية»[76]. فهي غير خاضعة للتعليل أصلاً، «لأن التعبدي لا تهتدي إليه العقول، وإنما يُتلقَّى من الشرع»[77].

وهذا الملحظ يجد تأييده في قول الغزالي: «لا جرم رأي الشافعي فيه

---

(71) السلمي. **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، مرجع سابق، ج2، ص175.
(72) الزنجاني. **تخريج الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص41.
(73) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ج1، ص174.
(74) الكيلاني. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص250.
(75) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص624. وانظر: ج2، ص584.
(76) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج1، ص328.
(77) السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص96.

[اتّباع المعنى] الكفّ عن القياس في العبادات، إلا إذا ظهر المعنى ظهوراً لا يبقى معه ريب»[78].

وهذا بخلاف التعليل بمعناه المصلحي العام، فـ «قد تقرر أن ما لا يُعلَّل في حكم المستثنى»[79]، وأن «غالب أحكام الشرع معلَّل برعاية المصالح المعلومة»، كما قال الرازي[80].

وهذا هو الراجح الأشبه برأي إمام المذهب، كما قال السرخسي: «والأشبه بمذهب الشافعي -رحمه الله- أنها [النصوص الشرعية] معلولة في الأصل، إلا أنه لا بد لجواز التعليل في كل أصل من دليل مميِّز»[81].

وقاعدة التمييز بين ما يُعلَّل وما لا يعلَّل من أحكام الشرع، هي أن كل ما كان من الأوامر الشرعية ظاهر المصلحة أو المصالح، وكل ما كان من النواهي الشرعية بَيِّنَ المفسدة أو المفاسد؛ فهو معلَّل بما يوافقه من جلب المنافع والفوائد إذا كان من الأوامر، أو دفع المضار والخسائر إذا كان من النواهي، وهذا هو الأصل الغالب على أحكام الشريعة، وكل ما خفيت مصالحه أو مفاسده ولم تُتبيَّن؛ فهو من قبيل التعبد وهو النادر، وفقاً لما أورده ابن عبد السلام: «معظم الشريعة؛ الأمر بما ظهرت لنا مصلحته أو رجحان مصلحته، والنهي عن ما ظهرت لنا مفسدته أو رجحان مفسدته، وأما ما أَمَرَنا به ولم يظهر جلبه لمصلحة، ولا درؤه لمفسدة، فهو المعبَّر عنه بالتعبُّد، وكذلك ما نهانا عنه، ولم تظهر مفسدته، ولا درؤه لمفسدة، ولا يفوِّت مصلحة، فهذا تعبد أيضاً»[82].

---

(78) الغزالي. **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص99.

(79) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص651.

(80) الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج5، ص160.

(81) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص144 .انظر أيضاً:
- البزدوي. **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص254.

(82) السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام. **الفوائد في اختصار المقاصد**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر المعاصر، 1416هـ، ص133. قال العز: «ما أمر الله =

وبهذا يظهر أن التعليل المصلحي العام لمجموع أحكام الشريعة أمر مسلَّم لا خلاف فيه، وهو أليق بأحكام الشارع وأكثر إقناعاً بها، وأقرب إلى القبول العقلي والارتياح النفسي والاطمئنان القلبي؛ كما قال الغزالي: «النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكُّم ومرارة التعبد»[83].

وهذا الانسجام الحاصل بين الأحكام المعلَّلة بمعقول الفوائد، ومألوف الأعراف البشرية، هو مما يحقِّق مقصود الشارع من التشريع، فكان أجدر بالعناية والتقديم، كما قال الآمدي: «إذا كان الحكم معقول المعنى، كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء وأهل العرف، والأصل تنزيل التصرُّفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية. . . وإذا كان كذلك، كان أقرب إلى الانقياد وأسرع في القبول، فكان أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم، فكان أولى»[84].

= بشيء إلا وفيه مصلحة عاجلة أو آجلة أو كلاهما، وما نهى عن شيء إلا وفيه مفسدة عاجلة أو آجلة أو كلاهما، وما أباح شيئاً إلا وفيه مصلحة عاجلة، ومنها ما لا يظهر فيه مصلحة ولا مفسدة سوى مصلحة جلب الثواب ودفع العقاب ويعبر عنه بالتعبد». انظر:
- السلمي. **الفوائد في اختصار المقاصد**، مرجع سابق، ص143-144.

(83) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج1، ص399. وقال في سياق آخر: «فإحالة الحكم عليه [التعليل] أغلب على الظن من اعتقاد التحكم الجامد الذي لا معنى له ولا سبب؛ وكأن العقول مشيرة إلى إحالة كل حكم على معنى، والاعتراف بالتحكم ضرورة العجز، فإذا فقد وجه سوى الوجوه الخفية الضعيفة وجب التعليل بها» انظر:
- الغزالي. **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص99. وقال ابن أمير الحاج: «فإن القلوب إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد». انظر:
- ابن أمير الحاج. **التقرير والتحرير في علم الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص225.

(84) الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص289. قال الآمدي: «فائدة التنصيص على العلة، أن تعلم حتى يكون الحكم معقول المعنى، إن كان الوصف مناسباً للحكم؛ فإنه يكون أسرع في الانقياد وأدعى إلى القبول» انظر:
- الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص63. وقال: «متى كان الحكم معقول المعنى، كان أدعى إلى الانقياد، وأسرع في القبول له مما لم يظهر فيه الباعث وكان تعبداً، وإذا كان كذلك، كان أفضى إلى تحصيل مقصود الشرع من شرع الحكم؛ فكان التعليل بها [المصالح] مفيداً». انظر: =

وهذا مما يفسر التأثيرات الإيجابية التي تتركها الأحكام الشرعية المطابقة لوجه الحكمة والمصلحة في نفوس المكلفين[85]، فضلاً عما بين الأحكام المعلَّلة والأحكام التعبدية من تفاوت في الأجر؛ إذ «الحكم المعقول المعنى، أكثر أجراً من الحكم التعبُّدي»[86].

وحاصل القول: إن الأحكام الشرعية منها المعلَّل، وهو معقول المعنى، والتعّبدي، غير معقول المعنى. والشافعية يجيزون القياس فيما يعقل معناه دون ما لا يعقل معناه. والعلَّة في هذا التقسيم، أن ما لا يعقل معناه غايته الامتثال والاستسلام لشرع الله وكفى. وما يعقل معناه، هدفه بيان ما في الأحكام من حكم ومصالح تقتنع بها العقول وتطمئن إليها النفوس، كما يرى السمعاني (توفي489هـ): «من الأحكام ما يعقل معانيها، ومنها ما لا يعقل معانيها. . . ووجه انقسام الشرع إلى هذين القسمين، هو أن بعضها لا يعقل معانيه، ليتحقق الإسلام لأمر الله عز وجل. وبعضها ما يعقل معناه، ليتم شرح الصدور بتعليل ما يعقل معناه»[87].

- الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص240. وقال: «إذا كان معقول المعنى، كان الحكم أقرب إلى الانقياد وأدعى إلى القبول، فإن الانقياد إلى المعقول المألوف أقرب مما ليس كذلك، فكان أفضى إلى المقصود من شرع الحكم». انظر:
- الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص306. قال الرازي: «إن الحكم إذا كان مذكوراً مع علته، كان أقرب إلى القبول، وذلك مصلحة المكلف، فيناسب الشرعية». انظر:
- الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص188.

(85) قال السبكي: «النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل، وعن قبول الحكم المحض والتعبد الصرف أبعد». انظر:
- السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص144.

(86) السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص144.

(87) السمعاني. **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص99.

رأي مدرسة الحنابلة

لئن لم يؤثر عن إمام هذه المدرسة؛ أحمد بن حنبل (توفي 241هـ) كلام صريح في «مسألة التعليل» فإن أوائل أتباعه، كابي يعلى وأبي الخطاب وابن عقيل والحلواني وغيرهم، كانوا فيها بين ناف ومثبت[88]، إلا أن غالب الرأي الحنبلي مع إثبات التعليل، وهو ما نتبينه مفصلاً في ما يلي:

أولاً: التعليل أساس كل شيء

إذا استقرأنا فكر الحنابلة وجدناه قد خص «مسألة التعليل» بكثير من النظر. ومن طالع مصنفات ابن تيمية وابن القيم بخاصّة وجدها مشحونة بالحديث عنها؛ بحيث لا يكاد يخلو مؤلف منها عن التعرض لها والحديث المتكرر عنها تأصيلاً وتفصيلاً بالأدلة العقلية والشرعية والفطرية، أو بياناً وإبرازاً لأهميتها العقدية والعملية، أو مناقشة ونقداً لمنكريها من مختلف المدارس الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية وغيرها.

لقد اعتبر شيخ الإسلام «مسألة التعليل» «من دلائل توحيد الربوبية وأعلامها»[89]. وأشاد بقيمتها المعرفية في تناول قضايا العقيدة والشريعة والاجتماع والعلوم الكونية وغيرها، ووصفها بأنها «مسألة عظيمة، لعلها أجلّ المسائل الإلهية»[90]. وحكم على من أنكرها، بـ«الضلال وفساد القول بالضرورة»[91]. وخصها بالتأليف فـ«كتب فيها مصنفاً مستقلاً بنفسه»[92]. وقد بحثت عنه ولم أعثر عليه، ولعل ما تضمَّنه الجزء الثامن من مجموع الفتاوى بالخصوص يقوم مقامه، وربما يغني عنه.

---

(88) ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج1، ص142-143. انظر أيضاً:
- ابن تيمية. **دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**، مرجع سابق، ج2، ص109-110.

(89) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج2، ص36.

(90) ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج3، ص39. انظر أيضاً:
- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص81.

(91) المرجع السابق، ج8، ص180.

(92) ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج1، ص446.

وهذا الاحتفاء بـ«مسألة التعليل» هو مما اشتغل به ابن القيم أيضاً، فتحدث عنها بما لا نظير له في أغلب ما صنف، واعتبرها من «أهم ما يجب معرفته على المكلف»[93]، بل لقد ذهب إلى أن «معرفة الصواب في مسألة التعليل، واقعة في مرتبة الحاجة، بل في مرتبة الضرورة»[94]، وقد أفردها هو الآخر بكتاب سمَّاه: «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»[95].

وبهذا أصبحت «مسألة التعليل» من المسلمات العلمية التي تمثل مركز الثقل في الفكر الحنبلي، فلا تخلو قضية من قضايا الوجود أو المعرفة أو القيم أو التشريع أو الاجتماع العام إلا وهي مرتبطة بها أشد الارتباط، وقائمة عليها جملة وتفصيلاً، كما هو المستفاد من قول ابن تيمية: «فكل ما في الوجود متعلِّق بهذه المسألة، فإن المخلوقات جميعها متعلِّقة بها، وهي متعلقة بالخالق سبحانه، وكذلك الشرائع كلها»[96].

وهذا عين ما قرره ابن القيم؛ إذ ذهب إلى أن التعليل أساس العقيدة، وقانون الطبيعة، وقاعدة كل شيء في الدنيا والآخرة، من بدء الخليقة إلى نهاية العالم وقيام الساعة ووضع الميزان للفصل بين العباد يوم المعاد «فإنه سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراً، وجعل الأسباب محلَّ حكمته في أمره الديني والشرعي، وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه... والقرآن مملوء من إثبات الأسباب»[97]. وهو ما يقطع بأن القول بالتعليل، لا يتعارض مع الإيمان بمطلق القدرة الإلهية، ولا ينافي نفاذ المشيئة وفق ما تقتضيه الإرادة الربانية، بل يوافقهما ويتناغم معهما ويشهد لهما. فالتأكيد على

---

(93) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، بيروت: دار الفكر، 1398هـ/ 1978م، ص2.

(94) المرجع السابق، ص5.

(95) المرجع السابق، ص5.

(96) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، المرجع السابق، ج8، ص81.

(97) ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ص188.

حضور الأسباب وفاعليتها وتأثيرها في مسّبباتها لا يعني أنها تفعل بذاتها، وبمعزل عن الإرادة الإلهية، بل كل ما ينتج عنها إنما هو بإذن الله، لأنه ليس في الوجود سبب فاعل بمفرده إلا هو سبحانه، وكل ما عداه من الأسباب فهي بحاجة إلى توفر جميع اللوازم من الشروط والمقتضيات، وانتفاء كل الموانع والعوارض حتى تتحقق نتائجها، كما بسطه ابن تيمية في قوله: «ليس في المخلوق ما يكون وحده علَّة، ولا يكون في المخلوق علَّة إلا ما كان مركَّباً من أمرين فصاعداً، فليس في المخلوقات واحد يصدر عنه شيء، وأن الواحد الذي يفعل وحده، فليس إلا الله»[98]. وهذا يعني أن جميع الأسباب لا قدرة لها على فعل شيء، ولا ينتج عنها أي شيء إلا إذا توفرت لها جميع الشروط والمقتضيات، وانتفت عنها جميع الموانع والعوارض، «فكل سبب فله شريك وله ضد، فإن لم يعاونه شريكه ولم يصرف عنه ضده، لم يحصل سببه»[99]. والأمثلة في هذا المعنى كثيرة[100].

وبناء على هذا القانون الشرعي العلمي الكوني، اقتضت الحكمة الإلهية أن تكون الأمور والأشياء على ما تكون عليه عندما تكون «ذلك أن الله سبحانه وتعالى يعلم الأمور على ما هي عليه، وهو قد جعل للأشياء أسباباً

---

(98) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج20، ص182.

(99) المرجع السابق، ج8، ص167.

(100) من أمثلة القاعدة: «فالمطر وحده لا ينبت النبات إلا بما ينضم إليه من الهواء والتراب وغير ذلك، ثم الزرع لا يتم حتى تصرف عنه الآفات المفسدة له، والطعام والشراب لا يغذي إلا بما جعل في البدن من الأعضاء والقوى، ومجموع ذلك لا يفيد إن لم تصرف المفسدات، والمخلوق الذي يعطيك أو ينصرك؛ فهو مع أن الله يخلق فيه الإرادة والقوة والفعل، فلا يتم ما يفعله إلا بأسباب كثيرة خارجة عن قدرته تعاونه على مطلوبه، ولو كان ملكاً مطاعاً، ولا بد أن يصرف عن الأسباب المعاونة ما يعارضها ويمانعها، فلا يتم المطلوب إلا بوجود المقتضي وعدم المانع، وكل سبب معين، فإنما هو جزء من المقتضي، فليس في الوجود شيء واحد هو مقتضياً وإن سمي مقتضياً، وسمي سائر ما يعينه شروطاً، فهذا نزاع لفظي، وحينئذ فيقال: لا بدّ من وجود المقتضي والشروط وانتفاء الموانع، وأما أن يكون في المخلوقات علة تامة تستلزم معلولها، فهذا باطل».
انظر:
- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص167.

تكون بها، فيعلم أنها تكون بتلك الأسباب»[101]. وهذه القاعدة تشمل كل شيء، ولها شواهد وأمثلة[102].

وهذا التفسير العلمي لطبيعة العلاقة بين التعليل السببي وإطلاقية القدرة ونفاذ المشيئة الإلهيتين ينفي كل تناقض، ويرفع كل تعارض بين الإيمان بالله وقدرته ومشيئته والقولَ بنظام التعليل وقانون السببية. ومن ثم؛ فلا أساس من الناحية العلمية لما ذهب إليه جمهور الأشاعرة وغيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية من القول بـ«العادة والاقتران» ونفي الحكمة والتعليل والأسباب، لأنه ليس في الشريعة ما يدل على استحسان هذا المذهب، ولا يوجد في قوانين الطبيعة وسنن الاجتماع البشري ما يوافقه ويشهد له، بل الكل على خلافه، كما حقّق ذلك ابن تيمية: «ومن الناس من ينكر القوى والطبائع، كما هو قول أبي الحسن [الأشعري]، ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم. وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع، ينكرون الأسباب أيضاً، ويقولون: إن الله يفعل عندها لا بها. فيقولون: إن الله لا يشبع بالخبز، ولا يروى بالماء، ولا ينبت الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به، وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس»[103].

وهذا الذي قرره شيخ الإسلام هو ما ذهب إليه ابن القيم أيضاً؛ إذ قال: «فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جَحْدٌ للضروريات، وقدح في العقول والفِطَرِ، ومكابرة للحسّ وجَحْدٌ للشرع والجزاء»[104].

---

(101) المرجع السابق، ج8، ص68.

(102) من أمثلة القاعدة: «كما يعلم -سبحانه- أن هذا يولد له بأن يطأ امرأة فيحبلها، فلو قال هذا: إذا علم الله أنه يولد لي فلا حاجة إلى الوطء؛ كان أحمق؛ لأن الله علم أن سيكون بما يقدره من الوطء، وكذلك إذا علم أن هذا ينبت له الزرع بما يسقيه من الماء ويبذره من الحب، فلو قال: إذا علم أن سيكون فلا حاجة إلى البذر كان جاهلاً ضالاً؛ لأن الله علم أن سيكون بذلك، وكذلك إذا علم الله أن هذا يشبع بالأكل وهذا يروي بالشرب وهذا يموت بالقتل فلابد من الأسباب التي علم الله أن هذه الأمور تكون به». انظر:

- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص68.

(103) المرجع السابق، ج9، ص287، 288.

(104) ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ص188. انظر أيضا: =

وإنكار التعليل، يفضي إلى مفاسد عقدية خطيرة؛ منها:

أ - سوء الظن بتوحيد الله تعالى، واهتزاز الثقة بمن جاء به من الرسل، وكل ذلك مناقض لمقاصد الكتاب العزيز؛ إذ «من أعظم الجناية على الشرائع والنبوّات والتوحيد؛ إيهام الناس أن التوحيد لا يتم إلا بإنكار الأسباب، فإذا رأى العقلاء أنه لا يمكن إثبات توحيد الرب سبحانه إلا بإبطال الأسباب، ساءت ظنونهم بالتوحيد وبمن جاء به»(105).

ب - تخلّي العقلاء عن اتباع الشريعة وجحودهم لوجود الله تعالى؛ إذ لا يعقل الجمع بين نفي التعليل والخضوع للشرائع وإثبات الباري تعالى، ولذلك كانت «جناية هذا القول على الشرائع من أعظم الجنايات. فإن العقلاء لا يمكنهم إنكار الأسباب والحكم والمصالح والعلل الغائية، فإذا رأوا أن هذا لا يمكن القول به مع موافقة الشرائع، ولا يمكنهم رفعه عن نفوسهم، خلّوا الشرائع وراء ظهورهم، وأساءوا بها الظن، وقالوا: لا يمكننا الجمع بينها وبين عقولنا، ولا سبيل لنا إلى الخروج عن عقولنا، ورأوا أن القول بالفاعل المختار، لا يمكن إلا مع نفي الأسباب والحكم والقوى والطبائع، ولا سبيل إلى نفيها، فنفوا الفاعل»(106).

ودفعاً لهذه الجنايات وغيرها؛ ما فتئ ابن القيِّم يؤكد بما لا حصر له من الأدلة الشرعية والعقلية، والتجارب والفِطر؛ أن التعليل دليل الوجود الإلهي، وقاعدة القوانين الطبيعية، وأساس الأحكام الشرعية، وميزان الجزاء يوم الجزاء، ومن أنكر هذه الحقيقة، فقد جعل من نفسه ضحكة بين العقلاء، وذلك من أعجب العجب، كما قال رحمه الله: «تكلَّم قوم في إنكار الأسباب، فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم. . . ومن أعجب العجب، أن تسمح نفس بإنكار الحكم والعلل الغائيَّة، والمصالح التي تضمَّنتها هذه

= - ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **الفوائد**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1393هـ/ 1973م، ص160.

(105) ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ص189.

(106) المرجع السابق، ص205.

الشريعة الكاملة، التي هي من أدل الدلائل على صدق من جاء بها»[107].

وبهذا نخلص إلى أن «قانون التعليل» يحظى بمكانه خاصة في المذهب الحنبلي؛ إذا عدّه نظام كل شيء في الدنيا والآخرة، وهو المعبر عن الحكمة والعدل الإلهيين في جميع المجالات.

ثانياً: تعليل الأحكام الإلهية

سبق القول أنه ليس للإمام أحمد قول صريح مأثور في «العلة» أو «التعليل» لكن من المحفوظ عنه، أن القياس أمر لازم لا يمكن الاستغناء عنه، كما في قوله: «لا يستغني أحد عن القياس»[108] ومعلوم أن القياس لا يتم إلا بناء على ركنه الأساس، وهو التعليل. ولذلك ذهب آل تيمية إلى القول بأن «القياس والتعليل هو الأصل، والتعبد بخلافه»[109]، وهو ما عبر عنه ابن القيم بوضوح؛ إذ قال: «ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم لهم فيه مخالف»[110]. وكلّما تيسر تعليل

---

(107) المرجع السابق، ص189-414. وانظر: ص196.

(108) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. **روضة الناظر وجنة المناظر**، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1399هـ، ج1، ص279.

(109) آل تيمية، (عبد السلام وعبد الحليم وأحمد بن عبد الحليم). **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، د.ت، ج1، ص365.

(110) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م، ج2، ص71.

قال آل تيمية: «قياس التأصيل والتعليل والتمثيل يجرى في كل شيء. . . ومتى ثبت أن الأمر الفلاني معلل بكذا، ثبت وجوده حيث وجدت العلة؛ سواء كان عيناً أو صفة أو حكماً أو فعلاً». **انظر**:

- آل تيمية. **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص327.

لم أقف لـ«قياس التأصيل» على تعريف.

قال ابن تيمية: «قياس التعليل، هو تنقيح مناط الحكم وضبط أصل كلي». انظر:

- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج21، ص547. قال ابن تيمية: «قياس التمثيل، هو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما». انظر:
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الرد على المنطقيين**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج1، ص209.

الحكم أصبح متعيّناً وكان أفضل من إلزامية التعبد الصرف، كما قال ابن قدامة (توفي744هـ): «متى أمكن تعليل الحكم تعيَّن تعليله، وكان أولى من قهر التعبد ومرارة التَّحكم»[111].

والأفضلية التي للتعليل على التعبُّد، ليست بدعاً من القول، بل لها أصل في فقه الصحابة ابتداء، فقد «علم من الصحابة اتباع العلل واطّراح التعبُّد مهما أمكن»[112]. وكل هذا بناء على القاعدة الأصل التي قامت عليها الشريعة ودل عليها استقراؤها ابتداء، وهي: «ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة، يعقله من عقله، ويخفى على من خفي عليه»[113]. وهو ما يقطع بجريان التعليل في جميع أحكام الشريعة بإطلاق، علمه من علمه، وجهله من جهله، بما في ذلك أحكام العبادات، فكلها معلَّلة على الجملة، وإن عجزت العقول عن تعليلها على وجه التفصيل، كما قال ابن القيم: «فالحق أن جميع أفعاله وشرعه لها حكم وغايات، لأجلها شَرَعَ وفَعَلَ، وإن لم يعلمها الخلق على التفصيل، فلا يلزم من عدم علمهم بها انتفاؤها في نفسها»[114].

ومع تأكيد سريان التعليل في جميع الأحكام، فقد نبَّه ابن القيِّم إلى أن «العبادات مبناها على الاتباع»[115]؛ إذ ليس بمقدور العقل أن يحيط بكل ما في أحكامها من حكم وغايات وألطاف وأسرار. وهو ما يؤكده في قوله: «وبالجملة فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة»[116].

---

(111) ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد. **المغني**، بيروت: دار الفكر، 1405هـ، ج1، ص754.

(112) المرجع السابق، ج1، ص305.

(113) ابن القيم. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج2، ص86.

(114) ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ج1، ص214.

(115) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **إغاثة اللهفان**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة، 1395هـ/ 1975م، ج1، ص181. وقال ابن تيمية: «فإن العبادات مبناها على الشرع والاتباع، لا على الهوى والابتداع». انظر:
- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج1، ص80 وج23، ص94.

(116) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج2، ص107. وجاء في المسودة: =

ولعل العجز عن إدراك تفاصيل أسرار العبادات هو ما جعل الطوفي (توفي 710هـ) -وهو المولع بالتعليل المصلحي، والمعجب به إلى حد المبالغة- يقر بمبدأ التوقف عن تعليل «العبادات التي تخفى مصالحها على مجاري العقول والعادات»[117]، بل لقد أكّد أنّ «العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمّاً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلا إذا امتثل العبد ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه. . . ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم، ورفضوا الشرائع، أسخطوا ربهم عز وجل، فضلّوا وأضلّوا»[118].

واعتراف الحنابلة البيِّن بمحدودية تعليل العبادات، لم يمنع بعض أئمة المذهب من القول بإجراء القياس فيها، مثلها مثل العادات والمعاملات سواء، وهو قول ابن اللحام[119]، وابن بدران[120]، إلا أنه قول منتقد، فقد رده ابن قدامة بناء على أن «الحكم إن كان تعبدياً، فالقياس فيه ممتنع»[121]،

= «الأصول التي ثبت حكمها بنص أو إجماع، ذكر أبو الخطاب أنها كلها معللة، وإنما تخفى علينا العلة في النادر منها، ولفظ القاضي (أبو يعلى): الأصل هو تعليل الأصول وإنما ترك تعليلها نادراً؛ فصار الأصل هو العام الظاهر دون غيره، ومن الناس من قال: الأصول منقسمة إلى معلل وغير معلل». انظر:
- آل تيمية. **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص356.

(117) الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1413هـ/ 1993م، ص48.

(118) المرجع السابق، ص47.

(119) قال ابن اللحام: (توفي803هـ) «يجري القياس في العبادات والأسباب والكفارات والحدود والمقدرات». انظر:
- البعلي، علي بن محمد (ابن اللحام). **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، د.ت، ج1، ص151.

(120) قال ابن بدران الدمشقي (توفي 1346هـ): «واعلم أن القياس يجري في الأسباب والكفارات والحدود، كإثبات كون اللواط سبباً للحد؛ قياساً على الزنا». انظر:
- الدمشقي، عبد القادر بن بدران. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ، ج1، ص339.

(121) ابن قدامة. **المغني**، مرجع سابق، ج1، ص754.

ولأن من «شروط القياس أن يكون الحكم معقول المعنى. . . وما لا يعقل معناه، كأوقات الصلوات وعدد الركعات، لا يوقف فيه على المعنى المقتضى، ولا يعلم تعديه؛ فلا يمكن تعدية الحكم فيه»[122].

ولمزيد من التأكيد على شرف القول بالتعليل وأهميته وأولوية العناية به، ذهب ابن القيم إلى أن الشريعة كلَّها معلَّلة بالحكم، ورعاية المصالح، وإقامة العدل بين الناس، وإلحاق الرحمة بالعالمين، وكل ما خالف هذه القاعدة فليس من الشريعة في شيء، وإن نسب إليها بأي شكل من أشكال التأويل. ومن أقواله المشهورة في هذا المقام: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»[123].

وأيضاً؛ فإن العلم بأسرار الأحكام وحكمها ومصالحها، والإيمان بها والعمل بمقتضاها؛ مفض بصاحبه إلى ما هو أرقى من ذلك كله، وهو التحقق بمقام المحبة والمعرفة والتعظيم والحمد لمن له الفضل كله سبحانه، وذلك مقصد المقاصد ومنتهى المصالح، كما هو المستفاد من كلام ابن القيّم: «فإن

---

(122) ابن قدامة. **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج1، ص317.

(123) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج3، ص3. وقال: «إذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده، وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان. وإن تزاحمت، قدم أهمها وأجلّها؛ وإن فاتت أدناهما. وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان. وإن تزاحمت، عطل أعظمها فساداً باحتمال أدناهما. وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه، شاهدة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم.

وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة، وارتضاع من ثديها، وورود من صفو حوضها. وكلما كان تضلعه منها أعظم، كان شهوده لمحاسنها ومصالحها أكمل. ولا يمكن أحد من الفقهاء أن يتكلم في مآخذ الأحكام وعللها، والأوصاف المؤثرة فيها حقاً وفَرْقاً؛ إلا على هذه الطريقة. . . ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين؛ لسقناها. ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة. . .». انظر:

- ابن القيم. **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص22-23.

للحكم في كل مسألة من مسائل العلم منادياً ينادي للإيمان بها علماً وعملاً، فيقصد إجابة داعيها، ولكن مراده بداعي الحكم، الأسرار والحكم الداعية إلى شرع الحكم، فإجابتها قدر زائد على مجرد الامتثال؛ فإنها تدعو إلى المحبة والإجلال والمعرفة والحمد. فالأمر يدعو إلى الامتثال، وما تضمنه من الحكم والغايات تدعو إلى المعرفة والمحبة»[124].

وإذا تقرر أن التعليل قاعدة جميع الأحكام، والتعبد هو الاستثناء الذي لا يخلو في مجمله من تعليل، فذلك ما يَقْطَعُ بأصالته الثابتة باستقراء أدلة الشرع والعقل والتجارب والفِطَر، وهو الذي انتهى إليه «قول جمهور أهل الإسلام وأكثر طوائف النُظَّار، وهو قول الفقهاء قاطبة، إلا من خلّى الفقه ناحية وتكلّم بأصول النُّفاة، فعادى فِقْهُهُ أصولَ دينه»[125].

فهذا محصل ما تيسر من النظر في «مسألة التعليل» عند جمهور فقهاء المذاهب الأربعة، وقد اتفقوا على مشروعية التعليل فيما يعقل معناه من الأحكام تفصيلاً، وفيما لا يعقل منها إجمالاً، وإن تباينت طرق تأصيلهم له واستدلالهم عليه واشتراطاتهم فيه. وفيما يلي بيان رأي مخالفيهم فيه؛ وهو رأي الظاهرية.

---

(124) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1393هـ/ 1973م، ص132.

(125) ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ج1، ص206. وقال ابن القيم: «العلة الغائية علة للعلة الفاعلية، ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة؛ بل حقيقة، ويكفي شهادة الحس والعقل والفطر، ولهذا قال من قال من أهل العلم: تكلم قوم في إنكار الأسباب فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم...». انظر:
- ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ج1، ص196.

ذهب كبار أئمة الظاهرية، كداود بن علي الأصفهاني (توفي270هـ) وابنه القاشاني والنهرواني إلى القول ببطلان القياس[126] وحظر التعليل، ولم يعترفوا به إلا فيما كانت علَّته منصوصة أو موماً إليها[127]. وأشهر من آمن بهذا المذهب ودافع عنه وتصدّى للمخالفين له، وأطال النفس في بحثه بشكل لا نظير له، ابن حزم الأندلسي. وفي ما يلي جملة ما ذهب إليه:

تناول ابن حزم «مسألة التعليل» بالنقد اللاذع في بابين من كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» وهما؛ الباب الثامن والثلاثين: «إبطال القياس في أحكام الدين»[128]، والباب التاسع والثلاثين: «إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين»[129]. وليس في علماء المسلمين من نفى التعليل بنوعيه؛ القياسي والمصلحي، وشدد النكير على القائلين به مثل ابن حزم، فقد اعتبره «دين إبليس»[130]، ووصفه بـ«القضية الملعونة»[131]، وأعلن «البراءة إلى الله منه»[132]، وحكم عليه «بالحرمة والبطلان والكذب على الله»[133]. وهو في نظره «لا مستند له غير الظن بلا شك»[134]، و«أنه دعوى بلا برهان»[135]،

(126) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج 4، ص52. من المصنفات التي نقض فيها ابن حزم القول بالتعليل أيضا: **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**. **والفصل في الملل والأهواء والنحل والنبذة الكافية في أحكام أصول الدين**.

(127) الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص28.

(128) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج7، ص368.

(129) المرجع السابق، ج 8، ص546.

(130) المرجع السابق، ج8، ص574.

(131) المرجع السابق، ج8، ص581.

(132) المرجع السابق، ج8، ص574.

(133) ابن حزم، علي بن أحمد. **النبذة الكافية في أحكام أصول الدين**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ، ص67.

(134) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص 168.

(135) المرجع السابق، ج5، ص90.

و«لم يصح قط عن أحد من الصحابة»[136]، بل هو من «البدع المحدثة»[137]، و«لا حجة للقائلين به يوم القيامة»[138].

وهذا الرفض القوي والعنيف، لا يقتصر على التعليل الأصولي الخاص بالأحكام الشرعية فقط، وإنما يشمل التعليل الكلامي المتعلق بالأفعال الإلهية أيضاً، وهو ما نتبينه مفصلا في المطالب التالية.

أولاً: تعليل الأفعال والأحكام الإلهية

كان ابن حزم شديد الاهتمام ببيان المصطلح وضبطه، ومن أهم ما حرص على بيانه «مصطلح العلة» إذ قال: «العلة: هي اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً»[139]، أي بشكل حتمي خارجٍ عن الإرادة الإلهية، وحامل لها على الفعل أو الترك الإجباريين، وهو ما يُعبَّر عنه بـ«العلة الموجبة»، كما هو المستفاد من قوله رحمه الله: «العلة توجب إما الفعل أو الترك. وهو تعالى يفعل ولا يفعل... لأنه تعالى يفعل الأشياء المختلفة، والأشياء المتفقة، مختاراً لكل ذلك... دون علّة موجبة عليه شيئاً من ذلك، ولا بقوة هي غيره»[140]، كما قال سبحانه: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القَصَص: 68] ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾ [الرّعد: 41].

وهذا الفعل الإلهي الاختياري يرجع في نظر ابن حزم إلى أمر واحد، هو

(136) المرجع السابق، ج 7، ص463.

(137) المرجع السابق، ج7، ص463. انظر أيضاً:
- ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج4، ص170.

(138) قال ابن حزم: «كيف يسهل على من يخاف سؤال الله تعالى يوم القيامة أن يأتي بعلة لم يجدها قط، لا لله تعالى، ولا لرسوله صلى الله عليه وسلم؛ فيثبتها في الدين، فإنما ينسبها إلى الله تعالى؛ فيكذب عليه أو على رسوله -صلى الله عليه وسلم-، فيقوِّله ما لم يقل، أو لا ينسب ذلك إلى الله تعالى ولا إلى رسوله صلى الله عليه وسلم، فيحصل في أن يحدث دينا من عند نفسه، ولا بد من إحداهما، وهما خطتا خسف». انظر:
- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص568.

(139) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج 8، ص563.

(140) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص17-43.

أن لله مطلق التصرف، يفعل في ملكه ما يشاء، وعلى النحو الذي يريد. وكل ما يصدر عنه فهو حق وعدل وحكمة وحسن. ولو قلب الأمر ففعل عكس ما يجري عليه قانون الخلق، لكان هو الحق والعدل والحكمة والحسن أيضاً. ومن بدا له أن ذلك بخلاف المعهود، أو أراد أن تكون الأفعال الإلهية على نحو ما يقدره عقلاً، لا على مراد الله، -كيفما كان- فقد ضل ضلالاً مبيناً. لأنه لا حَسَن إلا ما حسَّنه هو، ولا قبيح إلا ما قبَّحه»[141]. وهو ما يقطع بأنه لا تعليل لأفعال الله وأحكامه بأي علة كانت أو سبب، وهو ما يؤكّده قوله: «فاعلم الآن أن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى، وعن جميع أحكامه البتة. واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها، وعن أحكامه، حاشا ما نصَّ تعالى عليه أو رسوله صلى الله عليه وسلم»[142].

---

(141) قال ابن حزم في هذا المعنى: «إن الله تعالى لا شرط عليه، ولا علة موجبة عليه أن يفعل شيئاً ولا أن لا يفعله. وأنه تعالى لو أهمل الناس لكان حقاً وحسناً... ولو خلقهم كما خلق سائر الحيوان الذي لم يلزمه شريعة ولا حظر عليه شيء؛ لكان حقاً وحسناً... وأنه تعالى لو خلق الخلق كفاراً كلهم، لكان ذلك منه حقاً وحسناً. ولو خلقهم مؤمنين كلهم، لكان حقاً وحسنا، كما أن الذي فعل تعالى من كل ذلك حق وحسن. وأنه لا يقبح شيء إلا من مأمور منهي، قد تقدمت الأوامر وجوده، وسبقت الحدود المرتبة للأشياء كونه. وأما من سبق كل ذلك؛ فله أن يفعل ما يشاء، ويترك ما يشاء، لا معقب لحكمه». انظر:

- ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص 68. وقال: «لا نقبِّح إلا ما قبح الله تعالى ولا نحسِّن إلا ما حسن الله تعالى... ولو عذب أهل السموات كلهم وجميع من عمر الأرض لكان عدلاً منه وحقاً منه وحكمة منه. ولو لم يخلق النار وأدخل كل من خلق الجنة؛ لكان حقاً منه وعدلاً وحكمة منه. لا عدل ولا حكمة ولا حق إلا ما فعل وما أمر به... وكل ما فعل مما ذكرنا وغيره، فهو كله منه تعالى حكمة وحق وعدل، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون... و... نقطع على أن كل ما فعله الله تعالى فهو عين الحكمة والعدل وإن من أراد إجراء أفعاله تعالى على الحكمة المعهودة بيننا والعدل المعهود بيننا فقد ألحد وأخطأ وضل وشبَّه الله عز وجل بخلقه، لأن الحكمة والعدل بيننا، إنما هما طاعة الله عز وجل فقط. لا حكمة ولا عدل غير ذلك، إلا ما أمرنا به أي شيء كان فقط». انظر:
- ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج3، ص41، 70، 81، 98.

(142) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، ج8، ص566.

وحين يقول ابن حزم: إن أفعال الله «لا علة لها أصلا»[143]، فذلك ينصرف إلى العلة الموجبة الضرورية، الفاعلة باستقلال عن المشيئة الإلهية. ومعلوم «أن الله تعالى لا شرط عليه، ولا علة موجبة عليه أن يفعل شيئاً ولا أن لا يفعله»[144].

والعلة بهذا المعنى لم يقل بها إلا الدَّهريون الذين يؤمنون بالفعل الذاتي للعلل، وقد تكفل علماء المسلمين من مختلف المدارس بالرد عليهم، وفي مقدمتهم علماء الأشاعرة الذين عُرِفوا أكثر من غيرهم بإنكار الأسباب والعلل الطبيعية الضرورية الموجبة، ونَقْدِ من قال بها من الفلاسفة وغيرهم، كما في «قسم الطبيعيات» من كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي مثلاً.

ومن العجب أنّ ابن حزم أغفل هذه الحقيقة، فذهب يشدد النكير على الأشاعرة، ويتهمهم بـ«إنكار الطبائع جملة»[145]، وهم في الحقيقة ما أنكروا منها إلا ما أنكره هو من «العلل الموجبة»؛ إذ ما فتئ يبدئ ويعيد في تأكيد أنه لا فاعل مع الله، ولا تأثير لشيء من دونه حقيقة، بل هو الذي يتصرف في قوانين الكون، ويغيِّر فيها ما يشاء، بما في ذلك تغيير طبائعها إلى عكسها، كما قال: «لا يحيل الطبائع إلّا خالقها»[146]، وهو ما يعني أنه لا خلاف بينه وبين الأشاعرة إلا في العبارة، كما هو صريح مقولته المشهورة: «وليست العبارة بالألفاظ المخالفة خلافاً إذا حقق المعنى»[147].

إن رفض ابن حزم للتعليل ينبغي أن يفهم في سياقه التاريخي وفي إطار ثقافة عصره، ولا يمكن أن يُقرأ مجرّداً عن كل ذلك، فإن كلامه جاء ردّاً على القائلين بأزليَّة العالم، وأنه لا علَّة له إلا هو. ولا حاجة به لخالق سواه. ومن

---

(143) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج3، ص101.

(144) المرجع السابق، ج1، ص68.

(145) المرجع السابق، ج5، ص11. للوقوف على نقد ابن حزم للأشاعرة في مسألة إنكار الطبائع؛ يمكن مراجعة ما نص عليه مفصلاً في سياق كلامه عنها في:
- ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج5، ص11-12.

(146) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص120.

(147) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص566.

دقَّق فيما نص عليه في كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» تأكدت لديه صحة هذه المحصلة.

ثانياً: تعليل الأحكام بنص الشارع

لا يرفض ابن حزم التعليل على إطلاقه؛ بل يقرّ به، ويثبت منه ما أثبته النص، ويسمّيه «السَّبب»[148]، كما في قوله: «ولسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل بعض الأشياء سبباً لبعض ما شرع من الشرائع، بل نقر بذلك ونثبته حيث جاء به في النص... ولسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس

---

(148) لقد فرق ابن حزم بين العلة والسبب والعلامة والغرض؛ فقال:
«الفرق بين العلة وبين السبب وبين العلامة وبين الغرض؛ فروق ظاهرة لائحة واضحة؛ وكلها صحيح في بابه، وكلها لا يوجب تعليلاً في الشريعة، ولا حكماً بالقياس أصلاً؛ فنقول:
إن **العلة** هي اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً، والعلة لا تفارق المعلول البتة؛ ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده.
وأما **السبب**؛ فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار؛ فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة؛ وهو قبل الفعل المتسبب منه ولا بد.
وأما **الغرض**؛ فهو الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده ويفعله؛ وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار، إطفاء الغضب وإزالته، وإزالة الشيء هي شيء غير وجوده، وإزالة الغضب غير الغضب، والغضب هو السبب في الانتصار، وإزالة الغضب، هو الغرض في الانتصار، فصح أن كل معنى مما ذكرنا غير المعنى الآخر...
وأما **العلامة**؛ فهي صفة يتفق عليها الإنسانان؛ فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه... ومن هذا أخذت الأعلام الموضوعة في الفلوات لهداية الطريق، والأعلام في الجيوش لمعرفة موضع الرئيس.
وقد سمي أيضاً العلل **معاني**... وإنما المعنى؛ تفسير اللفظ؛ مثل أن يقول قائل: معنى الحرام؟ فتقول له: هو كل ما لا يحل فعله، أو يقول: معنى الفرض؟ فنقول: هو كل ما لا يحل تركه، أو يقول: ما الميزان؟ فنقول له آلة يعرف بها تباين مقادير الأجرام؛ فهذا وما أشبه هو المعاني.
وكل هذا لا يثبت علة الشرائع، ولا يوجب قياسا؛ لأن العلامة إذا كانت موضوعة لأن يعرف بها شيء ما؛ فلا سبيل إلى أن يعرف بها شيء آخر بوجه من الوجوه؛ لأنه لو كان ذلك لما كانت علامة لما جعلت له علامة، ولوقع الإشكال.

منها شيء لسبب، إلا ما نص منها أنه لسبب. وما عدا ذلك، فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما شاء»[149].

فاقتصار ابن حزم على تعليل الأحكام بما علَّلها به شارعها من الأسباب[150]، هو ما تعبِّر عنه قاعدة: الأصل عدم التعليل، إلا ما علَّله الشارع نصَّاً، لأن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلّته، فإذا دل النص على العلة، فهي قاصرة لا يلحق بها فرع.

وعليه؛ فما على الإنسان إلا أن يتعامل مع جميع الأحكام الإلهية بكامل التسليم ومنتهى التفويض، ولا يحل له أن يسأل عما فيها من مصالح، ولا عما تدفعه من مفاسد، لأن «العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى، وعن جميع أحكامه البتة»[151] كما ورد. وخاصة ما كان منها معلَّلا بـ«المصالح»

قال ابن حزم: فلما كانت هذه المعاني المسماة الخمسة التي ذكرنا؛ مختلفة متغايرة؛ كل واحد منها غير الآخر، وكانت كلها مختلفة الحدود والمراتب؛ وجب أن يطلق على كل واحد منها اسم غير الاسم الذي لغيره منها؛ ليقع الفهم واضحا؛ ولئلا تختلط؛ فيسمى بعضها باسم آخر منها؛ فيوجب ذلك وضع معنى في غير موضعه فتبطل الحقائق». انظر:

- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص563-565.

(149) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص565. قال ابن حزم: «إن الشيء إذا نص الله تعالى عليه بلفظ يدل على أنه سبب لحكم ما في مكان ما؛ فلا يكون سبباً البتة في غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلاً». انظر:

- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص554. وقال: «إن الشيء إذا جعله الله سبباً لحكم ما في مكان ما؛ فلا يكون سبباً إلا فيه وحده لا في غيره». انظر:
- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص656. ومن الأمثلة التي ذكرها ابن حزم لتعليل الشرائع: «قوله صلى الله عليه وسلم: «أعظم الناس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته» وكما جعل تعالى كفر الكافر وموته كافراً سبباً إلى خلوده في نار جهنم، والموت على الإيمان سبباً لدخول الجنة، وكما جعل السرقة بصفة ما سبباً للقطع، والقذف بصفة ما سببا للجلد، والوطء بصفة ما للجلد والرجم، وكما نقر بهذه الأسباب المنصوص عليها فكذلك ننكر أن يدعي أحد سبباً حيث لم ينص عليه». انظر:
- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص565.

(150) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص28.

(151) المرجع السابق، ج8، ص565، 566.

فهو مرفوض كما قال ابن حزم في سياق حديثه عنها: «نحن لا نقول بها، بل نفوِّض الأمر إلى الله عز وجل -يفعل ما يشاء- ليس عليه زمام ولا له متعقب»[152]، وهو ما يجب أن نقف عنده، ولا يجوز لنا أن نتعداه إلا للضرورة «لأننا متعبدون، ليس لنا أن نلتزم شيئاً إلا ما ألزمنا خالقنا تعالى»[153]. وهو ما يفيد قول ابن حزم بـ«نظرية التفويض التعبدي» بدلاً من «نظرية التعليل المصلحي».

1 - مسألة تناهي النصوص وتجدد الوقائع:

عرض ابن حزم آراءه في حكم ما يستجد من النوازل؛ خاصة و«أن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة... والوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها؟»[154] ولهذا قال: إنّ أحكام الشريعة ثلاثة أقسام: فرض وحرام وحلال مباح بالإجماع[155] وبضرورة العقل. وما سواها من المكروه والمندوب، فداخلان تحت المباح. فكل ما في الأرض مباح حلال، إلا ما حرَّمه الله تعالى باسمه نصاً عليه في القرآن والسنة... وليس في العالم حكم يخرج عن هذا، فصح أن النص مستوعب لكل حكم يقع أو وقع إلى يوم القيامة، ولا سبيل إلى نازلة تخرج عن هذه الأحكام الثلاثة... ووجود نوازل لا حكم لها في قرآن ولا سنة... باطل معدوم لا سبيل إلى وجوده أبدا[156]. و«من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص»[157].

---

(152) المرجع السابق، ج4، ص499، 500. وانظر: ج8، ص580، 586.

(153) المرجع السابق، ج5، ص46.

(154) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص485.

(155) الإجماع الذي يعتد به عند ابن حزم هو إجماع الصحابة فقط، قال: «إن أهل العصر الذي إجماعهم هو الإجماع الذي أمر الله تعالى باتباعه، هم الصحابة رضي الله عنهم فقط». انظر:

- ابن حزم. **النبذة الكافية في أحكام أصول الدين**، مرجع سابق، ص19، 20.

(156) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص496-498 بتصرف.

(157) المرجع السابق، ج6، ص206.

ودليل النص عند ابن حزم لا يعني القول بحرفيته والجمود على ألفاظه فقط، كما قد يتوهَّم البعض، بل يعني كل ما تتضمنه معاني النصوص ومفهومها. وهو ما أصَّله وفصَّله في كلامه عن «مفهوم الدليل» بأقسامه السبعة، وأحدها: مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما، كقوله صلى الله عليه وسلم: «كل مسكر خمر. وكل خمر حرام». النتيجة: كل مسكر حرام. فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام(158). فكل ما حكمت به النصوص على الأشياء، فهو واجب أو حرام، وما سكتت عنه فهو مباح، لأن «الأصل إباحة كل شيء»(159). وهو ما يُعبَّر عنه بـ«قاعدة الإباحة الأصلية».

وهذه القاعدة تجد تأصيلها في مجموع آيات خلق النعم وإباحة الطيبات، وأحاديث العفو والعافية والرحمة الإلهية(160).

---

(158) المرجع السابق، ج5، ص98-99. وانظر: ج3، ص362-363.

(159) المرجع السابق، ج6، ص304.

(160) من جملة النصوص الشرعية التي تشهد لقاعدة الإباحة؛ قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البَقَرَة: 29]. وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 32]» وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [المَائدة: 87].

ومن السنة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو عفو». انظر:

- البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1414هـ/ 1994م، ج10، ص12. وقوله: «الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه». **انظر:**
- الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج4، ص220. وقوله: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية؛ فاقبلوا من الله عافيته ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مَريَم: 64]». انظر:
- الدارقطني، علي بن عمر. **سنن الدارقطني**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، بيروت: دار المعرفة، 1386هـ/ 1966م، ج1، ص137. وقوله: «إن =

وما ينطبق على الأشياء -في نظر ابن حزم- يسري حكمه على الأشخاص أيضاً، فلا حق لأحد أن يُلزِم أحداً بما لم يُلزمه به الشارع، لأن «الأصل براءة الذمم من لزوم جميع الأشياء، إلا ما ألزمنا إياه نص أو إجماع»[161]. وهو ما يُعبَّر عنه بـ«قاعدة البراءة الأصلية»[162]، أي؛ أن جميع البشر أبرياء، لا يلزمهم أي حكم حتى يكلفهم الشرع به؛ إذ لا مسؤولية ولا محاسبة بغير تكليف شرعي.

وهذا الالتزام الصارم بالنصوص، وهذه الإشادة الفائقة بقدرتها على الإحاطة بأحكام القضايا، من أهم ما اعترف به ابن القيم لأهل الظاهر، فقال: «والصواب... هو أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يُحِلْنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلَّها. والنصوص كافية وافية بها»[163]، بل لقد أثنى على اهتمامهم بها، وعلى نقدهم للأقيسة الفاسدة، ثناء حسنا، فقال: «وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها

= الله حد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض لكم فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وترك أشياء من غير نسيان من ربكم، ولكن رحمة منه لكم، فأقبلوا ولا تبحثوا فيها». انظر:

- النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1990م، ج4، ص129.

(161) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص42. وقال: «أصل الناس كلهم على البراءة من وجوب الأحكام عليهم حتى يلزمهم الحكم نص أو إجماع؛ وإلا فلا يلزم أحداً حكم إلا أن يلزمه إياه نص أو إجماع». انظر:

- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج7، ص380.

(162) قال ابن رشد: «وأعني بالبراءة الأصلية عدم الحكم». انظر:

- ابن رشد، محمد بن أحمد. **بداية المجتهد**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ/ 1988م، ج1، ص87. وعرَّفها الشاطبي بقوله: «ومعناها؛ أن الأفعال معها معفو عنها». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق؛ ج1، ص163. وعرَّفها ابن عاشور بقوله: «البراءة الأصلية: هي البقاء على عدم التكليف الذي كان الناس عليه قبل مجيء الشرع». انظر:
- ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص378.

(163) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج1، ص337.

والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها عليها، من رأي أو قياس أو تقليد. وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة، وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس، وتركهم له، وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه»[164]. لكن هذا الثناء لم يمنع ابن القيّم من تعقّبهم بالنقد، لتوسعهم في الظاهر، وإعمالهم لقاعدة الاستصحاب، وإهمالهم لصحيح القياس؛ إذ قال: «نُفاة القياس؛ لما سدّوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح... احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحملوهما فوق الحاجة، ووسّعوهما أكثر مما يسعانه»[165].

وقول ابن القيّم هذا غير كافٍ لنقض ثلاثية الثوابت المنهجية التي قعّدها ابن حزم، وهي: (ثابت صحاح النصوص، وثابت استصحاب البراءة الأصلية، وثابت الاسم الأعم).

2. مسألة التحريم بالاسم:

وهنا وقفة وإشكال آخر؛ وهو إشكال «التحريم بالاسم». فقد ذهب ابن حزم فيما سبق إلى أن النصوص الشرعية قد استوعبت جميع ما وقع أو سيقع من الحوادث إلى نهاية العالم، وذلك بحسبان أن كل ما لم تحرمه فهو على أصله من الإباحة، وما حرمته فهو حرام باسمه دون غيره، كما في قوله: «كل ما لم يأت النهي فيه باسمه من عند الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فهو حلال، لا يحل لأحد أن يشهد بتحريمه»[166]. «ومن حرَّم ما لا يقع عليه الاسم الذي جاء به التحريم، فلا فرق بينه وبين من أحل بعض ما وقع عليه الاسم الذي جاء به التحريم، وكلاهما متعدّ لحدود الله تعالى»[167].

---

(164) المرجع السابق، ج1، ص338.
(165) المرجع السابق، ج1، ص337.
(166) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص497. وانظر: ج5، ص8. وج 6، ص186، 235. وج7، ص359. وج8، ص499-500، 503.
(167) المرجع السابق، ج5، ص8. وقال ابن حزم: «النصوص قد استوعبت كل ما اختلف =

وتأكيد ضرورة الوقوف عند ما حرمه الشارع بـ«الاسم» لم يكن من مشتهيات ابن حزم، ولا هو من مشاغله، اللهم إلا إذا ورد به النص، كما يبيّنه قوله: «فلسنا ممن يشتغل بالاسم، إلا حيث أوجب ذلك النص»[168].

والاسم المنصوص في نظر ابن حزم، نوعان؛ وهما: «الاسم الأخص» و«الاسم الأعم». فأما «الاسم الأخص»؛ فهو ما ينطبق على معناه ولا يتعدى مسمّاه الموضوع له في لغة العرب. وأما «الاسم الأعم»؛ فهو ما يشمل أكثر من معنى، بحيث ينسحب على مسمّيات عدة[169].

والاسم بمعناه الأعم، كافٍ لاستيعاب جميع النوازل الواقعة أو المتوقعة، لو قُدِّر بقاء الدنيا إلى ما لا نهاية، كما في قوله: «لا يمكن وقوع نازلة لا يكون حكمها منصوصاً في القرآن وبيان النبي صلى الله عليه وسلم، إما باسمها الأعم؛ وإما باسمها الأخص»[170].

وعليه؛ فالنوازل لا تخلو، إما أن تكون مما يدخل تحت «الاسم الأخص»، أو مما يندرج تحت «الاسم الأعم»، ولا زائد على هذا.

ومثال ما ينطبق عليه «الاسم الأخص» بمسمّاه الموضوع له: الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها من الخبائث المنصوصة؛ لأن «كل خبيث فهو محرَّم بالنص، ولا خبيث إلا ما سمّاه الله تعالى ورسوله خبيثاً»[171]. ومثال ما يشمله «الاسم الأعم» من المسمّيات، كل ما لم ينص عليه الشارع بـ«اسمه الأخص» كالتدخين والمخدرات بجميع أنواعها، وغيرها مما فيه ضرر محقّق، وهو ما مثل له ابن حزم بقوله: «ولا يحل أكل السُّم القاتل ببطء أو تعجيل، ولا ما يؤذي من الأطعمة، ولا الإكثار من طعام يُمْرِض الإكثارُ منه؛ لقول

= الناس فيه، وكل نازلة تنزل إلى يوم القيامة باسمها». انظر:
- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص499.

(168) المرجع السابق، ج4، ص473.

(169) المرجع السابق، ج2، ص160.

(170) المرجع السابق، ج4، ص570.

(171) ابن حزم، علي بن أحمد. **المحلّى**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.، ج7، ص398.

الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ [النّساء: 29][172] ومعلوم أن تناول ما يسمّم أو يؤذي أو يضر، كله داخل في مسمى قتل النفس بغير حق؛ ببطء أو بتعجيل.

وكذلك هو المستفاد من قوله: «وأكل الطين لمن لا يستضر به حلال، وأما كلّ ما يستضر به من طين أو إكثار من الماء أو الخبز فحرام، لأنه ليس مما فصّل تحريمه لنا، فهو حلال. وأما كلّ ما أضر فهو حرام، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: إن الله كتب الإحسان على كل شيء»[173].

ومن الإحسان أن لا يضر الإنسان بنفسه بأي شكل من الأشكال، وإلا فهو مناقض لقصد الإحسان إليها. ولعل هذا ما جعل ابن حزم يطلق قاعدة الإباحة ولم يقيِّدها بالمنافع، كما فعل غيره من العلماء[174]؛ إذ ما دام «الحكم للاسم الواقع على النوع الجامع لما تحته» فلا موجب لاشتراط انتفاء المضار في قاعدة الإباحة الأصلية.

وهذه القاعدة ليست من خواصّ ابن حزم وحده، بل «هي قاعدة من قواعد الأصول»[175] المقررة بين جمهور الأصوليين باتفاق، وهي عمدتهم

(172) المرجع السابق، ج7، ص418.

(173) المرجع السابق، ج7، ص430.

(174) قال الرازي: «الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع». انظر:

- الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج6، ص131. وقال: «فثبت أن الأصل في المنافع الإباحة؛ وهذا النوع من الكلام هو اللائق بطباع الفقهاء والقضاة، وأن الأصل في المضار الحرمة». انظر:
- الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج6، ص142، 143. وقال: «الأصل في الملاذ الإباحة، وفي الآلام الحرمة» المرجع السابق، ج6، ص 216. وقال المباركفوري (محمد عبد الرحمن): «الأصل في الأشياء الحل، إلا أن يكون فيه مضرة». انظر:
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج4، ص331.

(175) المناوي، محمد عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ، ج3، ص425.

جميعاً في حل ما قد يطرأ من النوازل الاجتماعية الخاصة أو العامة، التي ينشئها الناس فيما بينهم ولا نص فيها إلى يوم القيامة، عملاً بما هو الأصل فيها من الإباحة أو البراءة الأصليتين حتى يقرع السمع ما يوجب الحظر[176].

وعليه: سواء اتفقنا أو اختلفنا مع ابن حزم، فإن أهم ما يمكن أن نسجله هنا، هو أن كل من انتقده قديماً وحديثاً قد ركز في انتقاداته له على موقفه من التعليل القياسي بالأساس[177]، بينما المعتمد الأساس عنده، والمعوَّل عليه في نسقه المعرفي كله، لم يطله أي نقد وجيه -فيما وقفت عليه-، وهو اعتماد

---

(176) ابن عبد البر النمري، يوسف بن عبد الله. **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/ 2000م، ج3، ص394. قال بدر الدين العيني: «لا شك أن الحرمة متأخرة عن الإباحة؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة والتحريم عارض، ولا يجوز العكس؛ لأنه يلزم النسخ مرتين فافهم؛ فإنه كلام دقيق قد لاح لي من الأنوار الإلهية». انظر:

- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1392هـ، ج5، ص49. قال ابن تيمية: «العادات: الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله». انظر:
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، بيروت: دار المعرفة، 1386هـ، ج4، ص5. وقال: «فالأصل في العبادات أن لا يشرع منها إلا ما شرعه الله، والأصل في العادات أن لا يحظر منها إلا ما حظره الله». انظر:
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1369هـ، ج1، ص269. وقال ابن عبد البر: «الأصل في الأشياء الإباحة حتى يصح المنع بوجه لا معارض له ودليل غير محتمل للتأويل». انظر:
- ابن عبد البر النمري، يوسف بن عبد الله. **التمهيد**. تحقيق: سعيد أحمد أعراب. الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1411هـ/ 1991م، ج6، ص345.

(177) لقد تعرض رأي ابن حزم في التعليل القياسي لانتقادات كثيرة؛ قديماً وحديثاً، وأهمها وأبلغها انتقادات هؤلاء الأعلام:

- ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج2، ص10-134.
- ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج17، ص46.
- الريسوني. **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، مرجع سابق، ص221-230.

«ثابت النصوص بمعانيها ومفهومها» وإعمال قاعدة: «استصحاب[178] إباحة الأشياء وبراءة الأشخاص» وتوظيف «دلالة الاسم الأعم». وهي ركائز منهج ابن حزم اليقيني البديل عن التعليل القياسي الظني[179]، الذي ما فتئ يدافع عنه، ويتوسل به في النظر إلى النوازل الواقعة أو المتوقَّعة، ويدعو من خلاله إلى توسيع دائرة التحرر من قيود التحكم غير القانونية، والاستمتاع بكل ما يزخر به هذا الكون من أنواع النعم التي لم يَطَلْهَا قانون التحريم الإلهي. وهو ما شهد له به أحمد الريسوني في سياق ما استدركه عليه في مسألة «التحريم بالاسم»[180]، لكن فاته -حفظه الله- أن مفهوم «الاسم» عند ابن حزم، لا

(178) قال ابن القيم: «فالاستصحاب: استفعال من الصحبة؛ وهي استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً». انظر:

- ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج1، ص339.

(179) قال الآمدي: «البراءة الأصلية متيقنة؛ والقياس مظنون، واليقين تمتنع مخالفته بالظن». انظر:

- الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص15. وقال الرازي حاكياً عن بعض أهل العلم أن «البراءة الأصلية معلومة، والحكم الثابت بالقياس إما أن يكون على وفق البراءة الأصلية، أو لا على وفقها، فإن كان على وفقها، لم يكن في القياس فائدة، وإن كان على خلافها، كان ذلك القياس معارضاً للبراءة الأصلية. لكن البراءة الأصلية دليل قاطع، والقياس دليل ظني، والظني إذا عارض اليقيني، كان الظني باطلا؛ فيلزم كون القياس باطلا». انظر:

- الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج5، ص153.

(180) قال أحمد الريسوني: «كلام ابن حزم رحمه الله -مع متانته وقوة منطقه- يحتاج إلى شيء من الاستدراك والتدقيق في بعض ألفاظه، وهو ما سأورده في ثنايا الفقرة التالية:

استدل القائلون بالإباحة الأصلية كذلك بعدة آيات نصت على إباحة الطيبات وما خلقه الله من زينة ورزق، وتنكر على من حرموا ما خلق الله لعباده، كما تنص بعض هذه الآيات -وهو محل الاستدراك على كلام ابن حزم- على تحريم ما كان خبيثا. قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32]. ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: 59]. ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: 157]. ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: 5].

فكل هذه النصوص تفيد صراحة وقطعاً أن كل ما كان زينة وطيباً، فحكمه الأصلي هو الحل والإباحة، ولا يتعلق به التحريم إلا عرضاً ولأسباب عرضية ليست ذاتية.

ومقابل هذا، فإن ما كان خبيثاً فحكمه الأصلي هو التحريم، سواء كان مما فصل =

يقتصر على «الاسم الأخص» فقط، بل يشمل «الاسم الأعم» أيضاً، وهو بهذا العموم من الاتساع بحيث يستوعب كل ما يمكن أن يتصف بالنفع أو الضرر أو الخبث، ولا يحتاج إلى صفة أخرى غير العموم، ليشمل ما يدخل تحته من تلك الأوصاف أو غيرها، كما سبق بيانه بدليله.

وبهذا يتبين أن المنهج الذي قعَّده ابن حزم لا يخلو من رصانة علمية، جعلته كفيلاً بمعالجة ما قد يستجدّ من معضلات الحياة على امتدادها التاريخي وسعتها الجغرافية، وقد يستغنى به عن أدوات القياس وغيره.

وهذا ليس من باب التعاطف مع ابن حزم؛ إذ لا تعاطف في البحث العلمي، وإنما هو من باب ما يقتضيه الإنصاف من بيان تام وشامل لرأي الرجل في المسألة بقدر الإمكان، وإن كنت لا زلت أشعر أنني لم أوفه حقه، على الرغم من اختلافي معه. وخاصة في إنكاره للبديهيات ومبالغته في ذلك أحيانا؛ كما في فتواه بطهارة الماء إذا صب فيه البول من إناء، ولم يقع فيه مباشرة من البائل![181]. وهو ما يدل على تمسكه الشديد بحمل الحديث على ظاهره دون مقصوده، «وهو أقبح ما نقل عنه في الجمود على الظاهر»[182]. وكذلك فتواه ببطلان زواج البكر، إذا أعربت عن موافقتها نطقاً ولم تصمت!

= الله تعالى ومما ذكره باسم، أو لم يكن كذلك وعرفناه بصفته (الخبث). فهذا هو الاستدراك الذي لابد منه على كلام ابن حزم المتقدم، حيث يلح أن الحرام هو فقط ما ذكر الله تحريمه بالاسم. والحق أن الله تعالى حرم أشياء بصفتها، فمتى ثبتت تلك الصفة (الخبث والضرر) ثبت التحريم. ونبقى معه في أن كل ما لم يتصف بالخبث فحكمه الإباحة وحرية الاستعمال والتصرف». انظر:

- الريسوني، أحمد. «الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها». **مجلة إسلامية المعرفة**، ع31-32، سنة 1423هـ/ 2002م-1424هـ/ 2003م، ص16.

(181) قال ابن حزم: «مسألة البول في الماء الراكد». «فلو أحدث في الماء أو بال خارجا منه، ثم جرى البول فيه؛ فهو طاهر يجوز الوضوء منه والغسل له ولغيره، إلّا أن يغير ذلك البول أو الحدث شيئاً من أوصاف الماء، فلا يجزئ حينئذ استعماله أصلاً له، ولا لغيره!» انظر:

- ابن حزم. **المحلى**، مرجع سابق، ج1، ص135، 136.

(182) النووي، يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ، ج3، ص188.

بدعوى مخالفتها لنص الحديث: «البكر تستأمر، وإذنها سكوتها»[183].

وهذه من الغرائب التي ما كان لابن حزم أن يقع فيها لولا تمسكه الشديد بحرفية النصوص، ومجافاته للنظر المقاصدي المراعي لحكمة التشريع وموافقة صريح الشرع لصحيح العقل، والله أعلم.

---

(183) المرجع السابق، ج9، ص203.

الخاتمة

هذا مُحُصَّلُ ما حضر من النظر في «نظرية التعليل» عند جمهور المتكلمين والأصوليين؛ وفيما يلي جملة بأهم ما تيسر الوصول إليه من خلاصات:

1 - اتفاق جميع المدارس الإسلامية؛ كلامية وأصولية، على نفي التعليل المادي الدهري، الذي يُرْجِعُ التأثير إلى العلل الطبيعية دون الإرادة الإلهية.

2 - اتفاق أغلب المدارس الكلامية؛ (المعتزلة والزيدية والإباضية والماتريدية)، والأصولية، (الأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة)؛ على إثبات التعليل الكلامي والأصولي.

3 - تفرد أغلب الأشاعرة ومن وافقهم بنفي التعليل الكلامي دون التعليل الأصولي. في حين تفرد الإمامية بإثبات التعليل الكلامي، واضطربوا في التعليل الأصولي بين النفي والإثبات.

4 - تفرد الظاهرية عموماً، وابن حزم على وجه الخصوص، بنفي التعليل الكلامي والأصولي معاً.

5 - كل من قال بالتعليل القياسي في العبادات، ظلَّ قوله قولاً شاذاً منتقداً من جمهور القائلين بالتعليل.

6 - جُلُّ من قال بتعليل العبادات، لم يكن يقصد التعليل القياسي المفضي إلى التفريع والإلحاق في العبادات والمقدرات، وإنما كان يقصد التعليل بمفهومه العام، وهو إظهار ما فيها من الحكم والمصالح والفوائد والمنافع والمحاسن الباهرة، حتى يقتنع الناس بها، ويُقبلوا عليها بشوق ومحبة ورغبة في الامتثال الطَّوعي لأحكامها.

7 - كلٌّ من تكلم في التعليل إثباتاً أو نفياً كان قصده تنزيه الله تعالى، إما بإثبات حكمته ولطفه ورحمته ونفي العبث عن أفعاله وأحكامه، كما هو صنيع القائلين بـ«التعليل»، وإما بإثبات وحدانيته ومطلق إرادته وتنزيهه عن الشريك وعن كل ما لا يليق بكماله، كما هو قول القائلين بـ«التعبُّد».

8 - ما ذهب إليه دعاة الاجتهاد في اكتشاف الأسرار والتنقيب عن الحكم المتضمنة في مختلف الأحكام بما فيها التعبدية، لا يختلف معهم فيه أحد من قديم وحديث، لأن ما ذهبوا إليه هو من باب التعليل بمعناه المصلحي العام، وهو أمر مسلَّم به، لم ينكره من علماء المسلمين أحد -كما سبق- غير الظاهرية.

9 - القول بتعليل أحكام العادات، لا يتنافى مع القول فيها بالتعبُّد بمعناه العام. كما أن القول بالتعبد في أحكام العبادات لا يتعارض مع القول فيها بالتعليل بمعناه العام، بل كل منهما موجود فيهما بطبيعتهما.

10 - إذا اعتبرنا موقف ابن حزم من التعليل موقفاً مبالغا فيه، فمن الإنصاف العلمي[1] أن نعترف له باجتهاده المتميز في إرساء قواعد منهج بديل قوامه ثلاثية: «صحاح النصوص بمعانيها ومفهومها» و«قاعدة استصحاب أصل البراءة في الذمم والأشياء» و«دلالة الاسم الأعم»، وهو منهج لا يسع المنصف إلا أن يقدر اجتهاد صاحبه، وإن اختلف معه.

11 - ما وقع حول «نظرية التعليل» من اختلاف، هو في جوهره اختلاف تنوع وتكامل، لا اختلاف تضاد وتنافر. فقد نظر إليها دعاة التعليل من زاوية ما يحقق تنزيه المولى تبارك وتعالى عن العبث، بينما نظر إليها نفاة التعليل من زاوية ما يحقق تنزيهه عن الاحتياج؛ وكلاهما مقصد معتبر. وكلا الفريقين قد اجتهد فيما ذهب إليه فإن أصاب، فله أجران. وإن أخطأ فله أجر. وليس من العدل أن يشطب اجتهاد هذه المدرسة أو تلك بجرة قلم، بدعوى

---

(1) قال ابن تيمية: «والكلام في الناس يجب أن يكون بعلم وعدل لا بجهل وظلم». انظر:
- ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج4، ص337، و«كل من كان أتمَّ علماً وعدلاً كان أقرب إلى ما جاءت به الرسل». انظر:
- ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، المرجع السابق، ج6، ص56.

الاختلاف في الرأي، وغالباً ما يكون هو رأي الدولة، مما حرم أجيالاً من كثير من الآراء الصائبة لما صودرت بغير حق.

12 - لا سبيل إلى التخلص من آفة «الإقصاء المعرفي» و«الإبادة الفكرية» للرأي المخالف إلا بالتَّحرُّر من عقلية إلغاء الآخر، وإنهاء التعصب الفكري، والخروج من التقوقع على الذات، والفهم الأوحد، إلى سعة الانفتاح على جميع المذاهب، والاستفادة من كافة علماء الأمة، والتعامل مع الجميع بروح الاحترام، ومنهج النقد العلمي الذي لا يقبل رأياً بغير دليل مقنع. ومتى تحققنا بشيء من هذه القيم، فإننا نكون قد بدأنا أولى خطواتنا الحقيقية في اتجاه البناء الحضاري المأمول، وإلا فلا أمل في شيء من ذلك.

وكان الفراغ منه بمدينة مكناس صبيحة يوم الخميس فاتح رمضان 1431هـ. الموافق 12 يوليو 2010م. والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

قائمة المراجع

- القرآن الكريم.
- الإباضي، سالم بن حمود. **طلقات المعهد الرياضي في حلقات المذهب الإباضي**، عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1983م.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر. **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**، تحقيق: نذير حمادو، الجزائر: دار ابن حزم، 1427هـ/ 2006م.
- ابن الحسن، عز الدين. **المعراج إلى كشف أسرار المنهاج**، د.ن، د.ت. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok034.zip
- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. **جمع الجوامع في أصول الفقه**، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2003م.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد عبد اللطيف فودة، عمان: دار البيارق، 1420هـ/ 1999م.
- ابن القاسم، محمد بن الحسن. **سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد**، د.ن، د.ت. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok022.zip
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م.

ـــــــ. **إغاثة اللهفان**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة، 1395هـ/ 1975م.

ـــــــ. **الفوائد**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1393هـ/ 1973م.

ـــــــ. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، بيروت: دار الفكر، 1398هـ/ 1978م.

ـــــــ. **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1393هـ/ 1973م.

ـــــــ. **مفتاح دار السعادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. **التقرير والتحرير في علم الأصول**، بيروت: دار الفكر، 1417هـ/ 1996م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1369هـ.
- ـــــ. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد، الرياض: دار العاصمة، 1414هـ.
- ـــــ. **الرد على المنطقيين**، بيروت: دار المعرفة، د.ت..
- ـــــ. **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، بيروت: دار المعرفة، 1386هـ.
- ـــــ. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1392هـ.
- ـــــ. **تلخيص كتاب الاستغاثة**، تحقيق: محمد علي عجال، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1417هـ.
- ـــــ. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار الكنوز العربية، 1391هـ.
- ـــــ. **دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**، تحقيق: محمد السيد الجليند، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404هـ.
- ـــــ. **مجموع الفتاوى**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.
- ـــــ. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، مصر: مؤسسة قرطبة، 1406هـ.
- ابن حزم، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، 1404هـ.
- ـــــ. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت..
- ـــــ. **المحلّى**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.
- ـــــ. **النبذة الكافية في أحكام أصول الدين**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ.
- ـــــ. **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت، دار الفكر، 1389هـ/ 1969م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء: خزانة ابن خلدون، بيت الفنون والعلوم والآداب، ط1، 2005م.
- ابن رشد، محمد بن أحمد. **الكشف عن مناهج الأدلة**، تحقيق: لجنة إحياء التراث

العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1402هـ/ 1982م.
ـــــ. **بداية المجتهد**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ/ 1988م.
ـــــ. **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- ابن سليمان، عبد الله بن حمزة. **زبد الأدلة**، د.ن، د.ت. . (كتاب الكتروني)
http://71.18.61.110/books/bok021.zip
ـــــ. **شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة**، صنعاء: مركز أهل البيت، 2002م.
ـــــ. **صفوة الاختيار في أصول الفقه**، د.ن، د.ت. (كتاب الكتروني).
http://71.18.61.110/books/bok075.zip
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.
- ابن عبد البر النمري، يوسف بن عبد الله. **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/ 2000م.
ـــــ. **التمهيد**. تحقيق: سعيد أحمد أعراب. الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
- ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد. **المغني**، بيروت: دار الفكر، 1405هـ.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. **روضة الناظر وجنة المناظر**، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1399هـ.
- ابن محمد، الحسين بن القاسم. **هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، صنعاء: المكتبة الإسلامية، 1401هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د.ت.
- أطفيّش، محمد بن يوسف. **تيسير التفسير**، د.ن.، د. ت. (كتاب الكترني)
http://www.waleman.com/books/pdf/tayseer-altfseer-qb/tyseer-altfseer-qtb = 15.pdf
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. **نهاية السؤل شرح منهاج الوصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، د.ت.
- آل تيمية، (عبد السلام وعبد الحليم وأحمد بن عبد الحليم). **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، د.ت.
- آل كاشف الغطاء، محمد الحسين. **أصل الشيعة وأصولها**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1413هـ/ 1993م.

- الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ.
ـــــ. **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1391هـ.
- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ/ 2002م.
- الأنصاري، مرتضى. **فرائد الأصول**، تحقيق: لجنة التحقيق، قم: باقري، 1419هـ.
- الباقلاني، أبو بكر بن الطيب. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1997م.
- البدوي، يوسف أحمد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، الأردن: دار النفائس، 1421هـ/ 2000م.
- بزا، عبد النور. **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1429هـ/ 2008م.
- البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن حسين. **أصول البزدوي**، مطبوع مع شرحه **كشف الأسرار** لعبد العزيز البخاري، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1997م.
ـــــ. **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، كراتشي: مطبعة جاويد بريس، د.ت.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي. **المعتمد في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م .
ـــــ. **شرح العمد**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، القاهرة: دار المطبعة السلفية، 1410هـ.
- البعلي، علي بن محمد (ابن اللحام). **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، د.ت.
- البناني، عبد الرحمن بن جاد الله. **حاشية البناني على شرح المحلى لجمع الجوامع**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، 1982م.

- البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1402هـ/ 1982م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1414هـ/ 1994م.
- الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، 416هـ/ 1996م.
- تيزيني، طيب. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دمشق: دار دمشق، ط5، 1981م.
- الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1991م.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن. **أسرار البلاغة**، تصحيح: محمد عبده، القاهرة: طبعة المنار، د.ت.
- الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ.
- ـــــ. **شرح المواقف**. دار الجيل. بيروت: تحقيق: عبد الرحمن عميرة. ط1. 1997م.
- الجشمي، المحسن بن محمد بن كرامة. **تحكيم العقول في تصحيح الأصول**، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1421هـ/ 2001م.
- جغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، الأردن: دار النفائس، ط1، 1422هـ/ 2002م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **البرهان**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1399هـ.
- حابس، أحمد بن يحيى. **كتاب الإيضاح في شرح المصباح**، د.ن، د.ت. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok023.zip
- الحر العاملي، محمد بن الحسن. **الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام**، النجف: المكتبة الحيدرية، 1378هـ.
- الحكيم، محمد تقي. **الأصول العامة للفقه المقارن**، قم: مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، 1979م.

- الحلي، الحسن بن يوسف المطهر. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، تحقيق: وتعليق حسن مكي العاملي، بيروت: دار الصفوة، 1413هـ/ 1993م.
ـــــ. **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، بيروت: دار الأضواء، 1986م.
ـــــ. **نهج الحق وكشف الصدق**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- الحميدي، محمد بن فتوح. **الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم**، تحقيق: علي حسين البواب، بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ/ 2002م.
- الحوثي، محمد بن القاسم. **الموعظة الحسنة**، عمان: مؤسسة الإمام زيد الثقافية، 1999م.
- ختيري، مليكة. «تراث المعتزلة في أصول الفقه: دراسة تحليلية»، (رسالة دكتوراه، المغرب: جامعة محمد الأول، 2002م).
- الخراساني، محمد علي الكاظمي. **فوائد الأصول**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1406هـ.
ـــــ. **كفاية الأصول**، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1417هـ.
- الدارقطني، علي بن عمر. **سنن الدارقطني**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، بيروت: دار المعرفة، 1386هـ/ 1966م.
- الدمشقي، عبد القادر بن بدران. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ/ 1993م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1415هـ/ 1995م.
- الرازي، محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني؛ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400هـ.
ـــــ. **مفاتيح الغيب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت..
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، الرباط: دار الأمان، 1411هـ/ 1991م.
ـــــ. «الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها»، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع31-32، سنة 1423هـ/ 2002م- 1424هـ/ 2003م.
- الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، 1406هـ/ 1986م.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد

محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/ 2000م.

- الزنجاني، إبراهيم الموسوي. **عقائد الإمامية الإثنى عشرية**، قم: مؤسسة طباعة وتجليد دار الكتاب، 1402هـ/ 1982م.

- الزنجاني، محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1398هـ.

- زهري، خالد. **تعليل الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين**، بيروت: دار الهادي، 1424هـ/ 2003م.

- السالمي، عبد الله بن حميد. **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، 1405هـ.

ـــــــ. **مشارق أنوار العقول**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1998م.

- السالمي، عبد الله حميد بن سلوم. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، تحقيق: محمد محمود إسماعيل، مسقط: وزارة التراث القومي، 1403هـ/ 1983م.

- سانو، **قطب مصطفى**. «المتكلمون وأصول الفقه قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام»، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع9، 1418هـ/ 1997م.

- السبحاني، جعفر. **أضواء على عقائد الشيعة الإمامية وتاريخهم**، قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1421هـ.

- السبكي، علي بن عبد الكافي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ.

- السجستاني، منصور بن إسحاق. **الغنية في الأصول**، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400هـ.

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م.

ـــــــ. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

- السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1406هـ/ 1986م.

- السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام. **الفوائد في اختصار المقاصد**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر المعاصر، 1416هـ.

ـــــــ. **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة

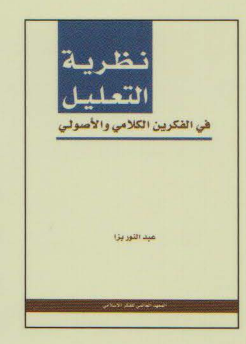
ضميرية، دمشق: دار القلم، 1428هـ/ 2007م.
- السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: عبد الملك السعدي، بغداد: مطبعة الخلود، 1987م.
- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع** الأدلة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الاعتصام**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.
ـــــ. **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الجيزة - مصر: دار ابن عفان، 1417هـ/ 1997م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الفكر، 1939م.
- شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1401هـ/ 1981م.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. بيروت: دار الفكر، 1400هـ/ 1980م، منشور بهامش كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم.
- الصدر، محمد باقر. **دروس في علم الأصول**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1986م.
- الصعدي، أحمد بن محمد لقمان. **الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤول**، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، صنعاء: مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، 1425هـ/ 2004م.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1413هـ/ 1993م.
- العبيدي، حمادي. **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، بيروت: دار قتيبة، 1412هـ/ 1992م.
- العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**. بيروت: دار الهادي، 1421هـ/ 2001م.
ـــــ. «منطلقات أساسية لبناء الفكر المقاصدي»، **مجلة المنطلق الجديد**، ع1، 2000م.
- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1392هـ.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1993م.
- ـــــ. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: الأب مويس بويج اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1962م.
- ـــــ. **شفاء الغليل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م.
- الفتوحي، أبو البقاء محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1997م.
- القرافي، أحمد بن إدريس. **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.
- ـــــ. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، القاهرة: دار الفكر، 1393هـ/ 1973م.
- ـــــ. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ/ 2000م.
- القرشي، يحيى بن الحسن. **منهاج المتقين في علم الكلام**، د.ن، د.ت. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok033.zip
- القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، 1423هـ/ 2003م.
- القسطنطيني، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/ 1992م.
- القنوجي، صديق بن حسن. **أبجد العلوم «الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم»**، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978م.
- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، 1421هـ/ 2000م.
- المؤيدي، محمد بن عبد الله عوض. **المركب النفيس إلى التنزيه والتقديس**، د.ن، د.ت. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok013.zip
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. **كتاب التوحيد**، تحقيق: فتح الله خليف، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت..
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- المحطوري، المرتضى بن زيد الحسني. **مباحث في أصول الفقه: الحكم الشرعي ومتعلقاته**. صنعاء: مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع. 1429هـ/ 2008م.

- مداعس، محمد بن يحيى. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، د.ت.
- مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت: دار الفارابي، 1985م.
- المظفر، محمد رضا. **أصول الفقه**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1990م.
- المفيد، محمد بن محمد بن المعلم. **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، تحقيق: إبراهيم الأنصاري الزنجاني، بيروت: دار المفيد، 1993م.
- المقبلي، صالح بن مهدي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، بيروت: دار الحديث، 1405هـ.
- المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد. **قواعد المقري**، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، د.ت.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ.
- النشار، علي سامي. **الفكر الإسلامي والفلسفة**، القاهرة: مكتبة المعارف، 1979م.
- النووي، يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.
- النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1990م.
- الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: مجموعة من الباحثين، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م.
- ـــــ. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996م.
- ـــــ. **متشابه القرآن**، تحقيق: عدنان محمد زرزور، القاهرة: دار التراث، 1969م.
- اليمني، أحمد بن سليمان. **حقائق المعرفة**، تحقيق: حسن بن يحيى اليوسفي، د.ن، د.ت. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok019.zip

كشّاف الأعلام

كشّاف المصطلحات



هذا الكتاب

يتناول واحدة من القضايا الكبرى التي شغلت العقل الإسلامي، واستأثرت بجهود المفكرين المسلمين على اختلاف العصور؛ «نظرية التعليل» وتجلياتها وتأثيراتها في الفكرين الكلامي والأصولي، حيث يستقصي مرجعياتها في مصادرها الأصلية، وينقد مسائلها، انطلاقاً من مصادرها المعتمدة لدى كل مدرسة، دون أن يكون محكوماً بهذه النظرة المذهبية أو تلك متسماً بشمولية الرؤية وسعة النظر في التعامل مع جميع الآراء.

ويكشف المؤلف في هذا الكتاب عن التلازم العضوي بين «التعليل» و«المقاصد»، الذي ظل حاضراً بقوة في أدبيات الفقه المقاصدي منذ انطلاقته العلمية على يد الجويني والغزالي. ويُسقط كل الدعاوى القائلة بتقسيم التراث الفكري الإسلامي إلى تيارين متناقضين: تيار عقلي رافض لسلطة النص الشرعي، يمثله المعتزلة، وتيار نصي نقلي رافض لسلطة العقل، يمثله الأشاعرة.

ويلتزم الكتاب المنهج العلمي، والانفتاح على الرأي المخالف، والبحث عن المشترك المعرفي، ويخلص إلى أن ما وقع حول «نظرية التعليل» من اختلاف، هو في جوهره اختلاف تنوع وتكامل، لا اختلاف تضاد وتنافر، مؤكداً حقيقة أنه لا سبيل إلى التخلص من آفة «الإقصاء المعرفي» و«الإبادة الفكرية» للرأي المخالف إلا بالتحرُّر من عقلية إلغاء الآخر، ونبذ التعصب الفكري، والخروج من التقوقع على الذات، والفهم الأوحد، إلى سعة الانفتاح على جميع المذاهب؛ وهي القيم التي تسدد خطواتنا الحقيقية في اتجاه البناء الحضاري المأمول.

الأستاذ عبد النور بزا قد أقتحم الموضوع بقوة فكرية متميزة، وبوضوح في الرؤية، وبقدرة على التعامل مع المصدر الإسلامي، فاستخلص لنفسه موقفاً فكرياً أراد أن يضعه في مكانه من المكتبة الإسلامية، فكان هذا البحث الممتع والعميق.

الدكتور مصطفى بن حمزة

ISBN 1-56564-454-9



